

· МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО ·

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ



Глубокоуважаемому
профессору Гельмуту Грассгофу
и его супруге Аннелиз Грассгоф
от автора.

В. Ничик

В. М. НИЧИК

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
Москва · 1977

1 ФС
Н70

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Ничик Валерия Михайловна — старший научный сотрудник Института философии АН УССР, специализируется по истории отечественной философии XVII—XVIII вв. Автор ряда работ по проблемам духовной культуры Белоруссии, Украины и России указанного периода.

Издательство «Наукова думка» в Киеве готовит к выпуску ее монографию «У истоков отечественного Просвещения».

Ничик В. М.

Н70 Феофан Прокопович. М., «Мысль», 1977. 192 с. (Мыслители прошлого).

В книге содержится краткий биографический очерк и анализируются философские взгляды крупного русского и украинского общественного деятеля XVIII в. Феофана Прокоповича, который возглавлял «ученую дружину» Петра I. На основании изучения малоизвестных материалов автор дает новую оценку воззрений Ф. Прокоповича, выделяя у него среди элементов схоластики передовые идеи Возрождения, Реформации, Просвещения.

Книга предназначена для философов, пропагандистов, преподавателей, студентов и аспирантов, для широкого круга читателей.

Н $\frac{10501\text{-}157}{004(01)\text{-}77}$ БЗ-33-27-77 1ФС

И замечательно, что наиболее выдающийся публицист эпохи Петра ссылается на естественное право раньше, нежели на Писание; недаром ревнители православия считали его малонадежным богословом.

Г. В. Плеханов

Пусть просвещение волнует век.

Ф. Прокопович

ВВЕДЕНИЕ

Профессор и ректор Киево-Могилянской академии, глава «ученой дружины» Петра I, государственный и церковный деятель Феофан Прокопович принадлежит к числу наиболее выдающихся отечественных мыслителей конца XVII — начала XVIII в. Политик и историк, философ и математик, поэт и публицист, он оставил после себя значительное количество сочинений, относящихся к самым разнообразным областям знания. Многие из них были изданы как в нашей стране, так и за рубежом в переводе на английский, немецкий, французский, шведский, латинский и другие языки. Однако и до сих пор еще немало произведений мыслителя остаются в рукописях.

Изучение наследия Прокоповича представляет интерес прежде всего потому, что в произведениях его нашел отражение процесс единения духовных культур русского, украинского и белорусского народов. Горячий поборник воссоединения Украины и Белоруссии с Россией, Прокопович вел идейную борьбу против Ватикана, польских магнатов, иезуитов, которые пытались использовать церковную унию не только для того, чтобы закабалить украинский и белорусский народы, но и отторгнуть их от братской

России. В теоретическом обосновании им петровских преобразований отразилось возрастание силы, могущества, международного престижа русского государства; в своих сочинениях Прокопович воспевал историю, культуру, язык русского народа, предвещал ему великое будущее, наступление которого связывал с развитием науки, техники, искусств.

Однако это не единственная причина, в силу которой сочинения Прокоповича представляют интерес при изучении отечественной культуры. Написанные на рубеже XVII и XVIII столетий, в период разложения феодального и зарождения капиталистического уклада, они выражают все трудности и противоречия процесса перехода. Благодаря этому его сочинения представляют собой как бы ключ, который дает возможность понять как XVIII век, так и более глубокие пласты истории отечественной философии.

О Прокоповиче писали довольно много. И. Чистович (125) *, Ю. Самарин (119), П. Морозов (100), П. Верховский (73) и другие исследователи проводили поиск сочинений мыслителя, собирали и изучали факты, относящиеся к жизни и деятельности. Вполне понятно, что прогрессивно настроенные и реакционные исследователи по-разному оценивали наследие Прокоповича. Отсутствие единой оценки поддерживалось и рядом объективных обстоятельств, прежде всего наличием сложности и противоречивости во взглядах мыслителя, жившего в переходную эпо-

---

* Здесь и ниже цифра в скобках обозначает номер источника в списке литературы, далее, курсивом, следует номер тома, если издание многотомное, затем — страница источника.

ху. С одной стороны, выступление Прокоповича против боярской и церковной оппозиции петровским преобразованиям, идейное обоснование им необходимости для России ускоренного развития производительных сил, науки, просвещения, культуры, централизации государства и т. д. имели прогрессивное для своего времени значение и соответствовали интересам зарождающейся буржуазии и служилого дворянства. С другой стороны, на взглядах Прокоповича не могла не отразиться его официальная принадлежность к православной иерархии. Она весьма сужала его критику чудес, суеверий, обскурантизма, ограничивала возможность выражения идей, тяготеющих к вольномыслию. Нельзя не отметить и того, что Прокопович, противопоставлявший средневековому теологическому мировоззрению идеи гуманизма, считал допустимым использовать для борьбы против сторонников старины и ревнителей византийского благочестия любые варварские методы и приемы.

Представители прогрессивных общественных сил — Татищев и Кантемир, Фонвизин и Новиков, Пушкин и декабристы, Белинский и Чернышевский и, наконец, Плеханов отмечали просветительскую направленность наследия Прокоповича, его политическую злободневность, яркую публицистичность. Церковники-ортодоксы, мыслители-идеалисты, начиная от Софрония и Иоанникия Лихудов, Стефана Яворского, Феофилакта Лопатинского, говорили о «неправославии» Прокоповича, клеймили его как еретика и атеиста.

В советский период к изучению наследия Прокоповича обращались ученые самых различных специальностей: историки, юристы, языковеды

литераторы, естественники, философы. Исследования академиков М. П. Алексеева (67) и И. К. Белодеда (71), а также И. П. Еремина (85), Л. А. Петрова (108; 109; 110) и др. способствовали марксистскому освещению наследия мыслителя. Значительный вклад в его изучение внесли зарубежные ученые Эдуард Винтер (74; 75; 149), Франко Вентури (148), Роберт Штупперих (145), Иоахим Тецнер (147), Гельмут Грассгорф (134), Рышард Лужны (135), Джеймс Крейкрафт (131) и др.

В последние годы советскими учеными был переведен с латинского языка и исследован лекционный курс, прочитанный Прокоповичем в Киево-Могилянской академии. Этот курс включает в себя поэтику, риторику и философию, подразделяющуюся в свою очередь на логический, натурфилософский, математический и этический трактаты. Рукопись этого курса, который читался в течение двух лет (1707—1709), является основной и наибольшей из сохранившихся философских сочинений Прокоповича. В связи с его исследованием был осуществлен систематический поиск других рукописных произведений мыслителя. В результате этого были найдены списки (как малоизвестных, так и ранее совершенно неизвестных) сочинений Прокоповича, более десяти его стихотворений и множество писем. Анализ этих материалов позволяет по-новому осмыслить наследие Прокоповича, внести коррективы в понимание отечественной духовной культуры XVII—XVIII столетий.

Однако, прежде чем перейти к рассмотрению этих материалов и анализу философских взглядов мыслителя, кратко остановимся на важнейших вехах его жизненного пути.

Известны два основных варианта биографии Прокоповича. Первый из них принадлежит перу близкого друга мыслителя, академика Санкт-Петербургской академии наук — Теофилу Зигфриду Байеру (129). Второй — более позднему автору, издателю некоторых работ Прокоповича — Дамаскину Рудневу (144). Оба биографа утверждают, что будущий мыслитель родился в Киеве, в семье небогатого купца. По Байеру, это событие произошло 17 июня 1677 г., ребенка при крещении назвали Елисеем. По Рудневу, он родился 9 июня 1681 г. и был назван Елеазаром.

Ребенок рос подвижным и здоровым. Он был «крепкого телосложения, с глазами зелеными, холерик, темперамента сангвинического» (129). Мальчик рано теряет родителей. Его опекуном становится дядя по матери, профессор и ректор Киево-Могилянской академии Феофан Прокопович I. Таким образом, Прокопович — это фамилия его матери, фамилия же отца до сих пор неизвестна.

Заметив в мальчике любознательность, дядя отдает его в начальную трехгодичную школу, а затем и в Киево-Могилянскую академию, обучение в которой обычно продолжалось двенадцать лет. Одаренный великолепной памятью и большими способностями, юный Елисей (Елеазар) уже в первые годы обучения значительно обгоняет своих товарищей. Его гибкий и острый ум с жадностью впитывает новые веяния в философии и других науках. А новые веяния действительно были *.

* Об этом свидетельствуют недавно переведенные с латинского языка курсы лекций таких профессоров этой академии, как Иосиф Кононович-Горбацкий, Иннокентий

Содержание преподаваемых в академии курсов вовсе не сводилось к схоластике. На элементы схоластики в них напластовывались идеи Возрождения и Реформации, а нередко и раннего Просвещения. Именно они имели наибольшее воздействие на формирование мировоззрения молодого мыслителя, опосредствуя в дальнейшем все последующие влияния. Для него оказалось особенно важным и то, что курсы его наставников были направлены против идей контрреформации, т. е. томизма и других разновидностей второй схоластики, принятых на вооружение иезуитами для осуществления католической экспансии на Украине и в Белоруссии. Эти академические курсы были сильны общерусскими традициями духовной жизни и теоретически обосновывали идею воссоединения украинского и белорусского народов с Россией.

Еще до окончания обучения в академии Елисей (Елеазар) сталкивается со значительными материальными трудностями: умирает дядя — опекун, и, хотя некоторое время его поддерживает какой-то мещанин (имя которого остается неизвестным), он вынужден искать заработка для продолжения образования. Поэтому, не прослушав курса теологии, к которой он уже и тогда не имел склонности, Елисей (Елеазар) оставляет академию и отправляется в путешествие с

Гизель, Иоасаф Кроковский, Стефан Яворский, Мануйло Козачинский, Георгий Конисский. Анализ текстов этих лекций, а также курсов философии Славяно-греко-латинской академии выявил несостоятельность распространенного ранее мнения о том, что курсы в этих учебных заведениях имели исключительно схоластический характер.

образовательной целью, зарабатывая себе по пути на пропитание. Ему было тогда, по его собственному свидетельству, 17 лет (см. 18, 76).

Это путешествие, как утверждает Маркелл Родышевский (59), началось из Польши, где Елисей (Елеазар) в течение некоторого времени преподавал в одной из униатских коллегий поэтику и риторику. Для того чтобы получить рекомендации и иметь возможность поступить в католическое учебное заведение (в которые православных не принимали), он меняет веру, становится униатом и получает новое имя Самуил. В Польше будущий мыслитель более глубоко изучает польскую культуру, особенно труды гуманистов и реформаторов, совершенствуется в знании польского языка, на котором он впоследствии будет читать проповеди, писать письма, стихи («Польский кант», 53, 15 об. — 16).

Получив рекомендации, он пешком, со значительными остановками проходит через многие европейские государства, и в 1698 г. Самуил Церейский (возможно, это и есть подлинная его фамилия) уже значится среди студентов-философов коллегии св. Афанасия в Риме. Это был путь обычный для многих профессоров киевской академии. В этой коллегии он проводит три года (см. 145, 334), обращая основное внимание на изучение литературы, истории, философии античности, Возрождения, Нового времени. Подметившие особую одаренность Самуила Церейского иезуиты пытаются соблазнить его блестящей карьерой в Ватикане, разрешают ему пользоваться секретными фондами библиотек и слушать лекции не только в коллегии св. Афанасия, но и в Collegium Romanum. Однако будущий философ вторично уклоняется от слушания

курса теологии и 28 октября 1701 г. тайком оставляет Рим.

Он снова пешком идет через Европу, подолгу останавливаясь в протестантских странах, знакомится и сближается с учеными-реформаторами и, вероятно, посещает университеты Лейпцига, Галле, Йены (см. 149, 330).

В 1702 г. будущий мыслитель достигает Почаева, где снова принимает православие. А дальше... страницы его биографии пока не раскрыты. Но в 1705 г. он уже читает курс поэтики в киевской академии, а перед этим Варлаам Ясинский, известный церковный и культурный деятель, постригает его в монахи, при этом он принимает имя и фамилию своего дяди-опекуна и отныне становится Феофаном Прокоповичем II.

В киевской академии Прокопович последовательно преподает поэтику, риторику, философию, теологию. «Науки методом новым, ясным и доступным, — пишет о нем Байер, — излагать начал, которыми все поколение к гуманизму и великодушию будил» (129, 98). Критикуя в своих лекциях схоластику, Прокопович пытается сблизить философию с естествознанием, опытом, идеологической борьбой того времени. Во многих своих сочинениях («О Флорентийском соборе», «Описание иезуитов» и др.) он выступает против унии, пропагандирует идею завершения воссоединения с братской Россией. Он разъясняет необходимость просвещения для всех слоев населения, в том числе и для крестьян, высмеивает веру в мощи, чудеса, обличает духовенство как носителя суеверий, невежества, обскурантизма. «А как он в том учительстве утвердился, — говорится о нем в одном документе того времени, — начал киевских и малороссийских жите-

лей, детей и возрастных людей приглашать к себе и учить своему еретичеству и многие ереси в народ всевать, и бесчисленные хулы на святую православную кефалическую церковь говорить и на обитель Печерскую и на мощи святых угодников, и на мироточивые главы и на освященную воду еретический свой яд блевать и священнический и монашеский чин хулить и ругать» (117, 1—2). Уже в первых произведениях, написанных в Киеве, Прокопович выступает в защиту ненавистного церкви «мнения», против авторитаризма и догматизма, на которых держалось средневековое теологическое мировоззрение. Он взывает к рассудку, доказательности не только в физике, математике, философии, но и при изучении библейских текстов и этим ставит под сомнение авторитет церкви и соборов. С позиций гуманизма Прокопович развенчивает аскетические идеалы, показывает лицемерие проповедующих их попов и монахов, которых называет не иначе как тунеядцами, высмеивает их обжорство, пьянство, разврат, жадность, невежество. Церковники сразу же узнали себя в художественных образах Жеривола, Курояда, Пиара, созданных Прокоповичем в трагикомедии «Владимир». Их отношение к молодому профессору становится непримиримо враждебным. Для опровержения его взглядов в киевской академии и в Братском монастыре они организуют специальные дискуссии. Наиболее эрудированные теоретики ортодоксального православия Стефан Яворский, Феофилакт Лопатинский обличают его еретизм в своих полемических сочинениях (96; 97). Плохо пришлось бы Прокоповичу, если бы он к тому времени не приобрел себе могущественного покровителя в лице Петра I, который,

познакомившись с ним ближе, увидел, что взгляды Феофана, особенно на науку и церковь, отвечают духу проводимых им реформ. В 1711 г. Петр берет Прокоповича с собой в Прутский поход, а затем вызывает его сначала в Москву, потом — в Петербург. Здесь Феофан Прокопович становится его ближайшим советником в делах просвещения, идейным обоснователем нововведений, надежным помощником в борьбе с боярской и церковной оппозицией. По указанию Петра, а часто и в соавторстве с ним Прокопович пишет произведения, в которых развивает теорию просвещенного абсолютизма. Он сближается с прогрессивными деятелями русской науки и культуры Я. Брюсом, В. Татищевым, А. Кантемиром, А. Волынским и др., основывает литературно-философский кружок — «ученую дружину», способствует организации научных и учебных заведений. Постепенно Прокопович вырастает в крупного государственного, культурного и церковного деятеля общерусского масштаба.

Тяжелые времена наступают для Прокоповича после смерти Петра I, когда аристократическая верхушка и церковники пытались ликвидировать реформы Петра и устранить от активного участия в общественной жизни его сподвижников. И в этих условиях Феофан Прокопович защищает петровские преобразования. Его вновь обвиняют в еретизме. В 1726 г. дело по обвинению Прокоповича в еретизме слушается в тайной канцелярии. И хотя на этот раз ему удалось «выпутаться», положение его становится настолько тяжелым, что он намеревается эмигрировать (см. 142). Прокопович явно мешал аристократической олигархии и реакционному духовенству в реализации их планов, особенно

в восстановлении патриаршества. Поэтому для устранения его с политической арены «большие бороды», которые при Петре «не в авантаже обретались», снова и снова прибегают к обвинению его в еретизме. В борьбе с ними Прокопович вынужден обороняться тем же оружием. Здесь Феофан, по выражению Плеханова, показывает не только свой пушистый лисий хвост, но и весьма крепкие волчьи зубы (см. 107, 54). Он не останавливается и перед жестокостью: на обвинение в еретизме он отвечает еще более страшным обвинением в преступлении против государства, в нарушении царских указов, в антиправительственных фракциях и заговорах. Талант Прокоповича, столь плодотворный в сфере науки, истощался и тратился в этой борьбе, разменивался на судебные мелочи, доносы, интриги. Вместе с тем, как пишет И. Чистович, «нельзя не признать, что, только владея таким обширным, гибким и изворотливым умом, каков ум Феофана, он не только сам уцелел и сохранил свое положение во время тех постоянных смут, какие волновали государство и церковь в первой половине прошлого (XVIII. — *В. Н.*) века, когда гибли Меншиковы, Долгоруковы, Голицыны, Остерманы и многое множество других лиц, но и сберег дело Петра от постоянно грозившего ему уничтожения» (127, 576).

Умер Прокопович 8 сентября 1736 г. и был похоронен в Новгороде в Софийском соборе.

Идеи Просвещения, которые отстаивал Прокопович, были подхвачены и развиты Татищевым, Кантемиром, Ломоносовым, Козачинским, Конисским, Сковородой, целой плеядой мыслителей-просветителей второй половины XVIII в.

Глава I

ЭЛЕМЕНТЫ ПАНТЕИЗМА И ДЕИЗМА В СОЧИНЕНИЯХ Ф. ПРОКОПОВИЧА

При изучении философской мысли периода феодализма весьма важно учитывать указание основоположников марксизма о том, что в это время религия была господствующей формой общественного сознания и проникала во все сферы интеллектуальной жизни эпохи. «Средние века, — писал Энгельс, — присоединили к теологии и превратили в ее подразделения все прочие формы идеологии: философию, политику, юриспруденцию. Вследствие этого всякое общественное и политическое движение вынуждено было принимать теологическую форму» (5, 314). Господство богословия в идеологии средневековья определяло догматический стиль мышления и вытекающий из него авторитарный способ доказательства в науке, использующий в качестве критерия истинности тексты Библии, отцов церкви, соборы и т. д.

«...Это верховное господство богословия во всех областях умственной деятельности, — писал Энгельс, — было в то же время необходимым следствием того положения, которое занимала церковь в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя» (3, 360—361). Монополизировавшая право не только на знание «слова божье-

го», но и на образование и умственную деятельность вообще, церковь сама была крупнейшим феодалом. Естественно поэтому, что борьба против феодального строя началась с борьбы против церкви. То, что борьба против феодализма проходила под религиозными лозунгами, отнюдь не отрицает того, что она выражала противоборство материальных интересов различных классовых сил. Это убедительно показано в таких произведениях Ф. Энгельса, как «Крестьянская война в Германии», «К истории раннего христианства», «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» и др. «...Во времена так называемых религиозных войн XVI столетия, — писал Энгельс, — речь шла прежде всего о весьма определенных материальных классовых интересах; эти войны так же были борьбой классов, как и более поздние внутренние конфликты в Англии и Франции... если интересы, нужды и требования отдельных классов скрывались под религиозной оболочкой, то это нисколько не меняет дела и легко объясняется условиями времени» (3, 360).

Начало изменения ценностной ориентации философии, над которой господствовала теология и которая вследствие этого признавала первичным и основополагающим духовное начало — бога, связано с эпохой Возрождения, с зарождением элементов капиталистического уклада в недрах феодализма. Развивающиеся производительные силы выдвигают потребность в науке, генезис которой в комплексе с другими общественными факторами приводит к изменению культурно-исторического стиля мышления, способов доказательства и критериев истинности. Библия и творения отцов перестают быть единственны-

ми авторитетами. Ученые все чаще начинают обращаться к опыту, эксперименту, здравому смыслу.

В общественном сознании и философских построениях этой эпохи природа и человек приобретают самостоятельную ценность. Противопоставление божественного, небесного, духовного, с одной стороны, и человеческого, телесного, земного — с другой, характерное для средневекового схоластического мировоззрения, начинает сниматься. Хотя бог еще продолжает занимать существенное место в философии Возрождения, он в связи с выдвижением на первый план человеческих, земных критериев ценности отодвигается к исходным принципам философских систем, дальнейшее развертывание которых происходит относительно независимо от этой начальной основы. Одновременно возрастает тенденция сближения бога с природой. Хотя ее следствие — пантеизм — «является выводом из христианства, ещё неотделимым от своей предпосылки» (1, 591), он не может не привести к существенным изменениям элементов содержания понятия бога. Бог, который становится другим названием природы, теряет свои антропоморфные, личностные черты.

Производительные силы, наука этого времени достаточно созрели для того, чтобы объяснить природу и отношение к ней человека без обращения к сверхъестественным силам. Но поскольку отношение человека к природе опосредствуется социальными отношениями — а последние продолжали оставаться нечеловеческими, т. е. основанными на эксплуатации, принуждении, неравенстве, создавая условия для самоотчуждения от человека его сущностных сил, — то

мыслители XVII и даже XVIII в., остававшиеся идеалистами в понимании истории, не смогли полностью преодолеть религию и последовательно материалистически решить основной вопрос философии о соотношении духа и материи. Однако они подвели сознание своей эпохи к пониманию необходимости его решения. «Восемнадцатый век... — писал Энгельс, — не разрешил великой противоположности, издавна занимавшей историю и заполнявшей её своим развитием, а именно: противоположности субстанции и субъекта, природы и духа, необходимости и свободы; но он противопоставил друг другу обе стороны противоположности во всей их остроте и полноте развития и тем самым сделал необходимым уничтожение этой противоположности» (1, 600).

В России конца XVII — начала XVIII в. церковь еще удерживала монополию на интеллектуальную жизнь общества, развитие которой было задержано монголо-татарским нашествием. Оживление умственной жизни русского общества в конце XVII в., связанное с петровскими преобразованиями, позволило России быстро наверстать упущенное, «шагать в ногу» с общеевропейским прогрессом. Появляются многочисленные переводы учебной и художественной литературы, школьные драмы, первые работы по русской истории, учреждаются коллегии, академии, открываются школы, типографии, библиотеки.

Лежащие в основании этих надстроечных сдвигов глубинные социально-экономические процессы (строительство заводов и мануфактур, расширение товарно-денежных отношений, централизация рынка и государственного аппарата, рост международного престижа Российской дер-

жавы) создавали потребность в образованных людях, в светской науке и культуре.

Нарастание светских элементов в той сфере, которая относится к компетенции философии, происходило в двух противоположных направлениях. С одной стороны, рафинирование, очищение идеи бога от его грубого, антропоморфного выражения в христианской религии до превращения в абстрактный сверхчувственный абсолют вело к философскому идеализму. С другой — теологические, идеалистические по своему существу системы наполнялись материалистическим содержанием. Появлялись отдельные элементы и тенденции материалистического объяснения действительности, все более становившиеся несовместимыми с религиозной системой мировоззрения, в которую они еще были вплетены.

1. БОГ И ПРИРОДА

Наследие Ф. Прокоповича нельзя отнести к материалистической традиции в истории отечественной философии. В своих произведениях, в значительной мере еще теософских, он исходит из объективного идеализма. По его мнению, бог существовал «прежде бытия мира... яко всесовершеннейший разум» (38, 11). До того как «во времени из ничего единого стало произведение всех вещей... онные все твари в его уме, яко в архитипе, т. е. первообразном, непрестанно обретались» (там же, 13). Идеально, до его реального бытия, мир вещей был совечен богу. В сочинениях мыслителя можно найти и неоплатонистскую идею о происхождении мира путем божественной эманации, и детальное

описание акта его творения из ничего в соответствии с христианской легендой, изложенной в Библии.

Однако наряду с признанием первичности божественного разумного начала и вторичности мира вещей в философском курсе Прокоповича содержится немало высказываний, тяготеющих к натуралистическому пантеизму и деизму, которые в некоторых случаях приводили его к отходу от христианской ортодоксии, к критическому отношению к отдельным положениям Библии. Совершенно очевидно, что эти элементы натуралистического пантеизма и деизма, как бы незначительны они ни были, не могут не накладывать определенные ограничения на исходные объективно-идеалистические посылки мыслителя. От деизма и пантеизма можно идти как к идеализму, так и к материализму. И поскольку Прокопович делал определенные шаги в сторону пантеизма и деизма, то он шел, независимо от своих собственных целей, не к идеализму, а от него. Это отнюдь не значит, что он стал материалистом. Более того, его философию еще нельзя отнести ни к пантеизму, ни к деизму, в его сочинениях были только элементы последних. Но поскольку именно они открывали возможность дальнейшего движения к материализму для последующих поколений отечественных мыслителей и оказались наиболее исторически перспективными, им будет уделено основное внимание.

В определениях бога Прокопович нередко отходит от традиционно-христианского понимания его как личности. «Есть некая невидимая всемогущая сила, — пишет он, — ю же богом называем» (45, ч. II, 23). Хотя чаще для определения бога им используются понятия отрицательной

теологии, в его сочинениях можно найти и понимание бога как разума, как всесовершенного ума, предвечной мудрости, вечной истины (47, 229), а в некоторых случаях — близкое понятиям первопричины («безначальная вина») и даже закономерности природы. Эти определения бога, характерные для деизма, через утверждение о его вездесущности, иногда смыкаются в его работах с элементами пантеизма. И здесь Прокопович весьма близко подходит к пониманию бога как природы, высказанному Бруно и Спинозой. «В природе существует и живет бог» (37, 400), «бог... есть в вещах» (61, 78 об.), «природа сохраняется богом, а это все равно, что сохраняются субстанции» (там же, 85 л.). Конечно, эти мысли разбросаны в произведениях Прокоповича и не собраны в такую логически стройную концепцию, как это имеет место у Спинозы, тем не менее мысль об определенном единстве бога, природы, субстанции вещей у него безусловно есть. Нельзя не видеть, что она противоречит не только христианскому пониманию бога как личности, но и догмату о боге едином по существу и троичном в лицах. Наличие этого противоречия отмечалось церковниками еще при жизни Прокоповича, оно использовалось для обвинения его в ниспровержении догматов православной веры, в еретизме и безрелигиозности. Последующие православные богословы постарались это противоречие сгладить, но и они не могли отрицать, что «здесь мысли Феофана и амстердамского философа довольно ощутимо совпадают...» (123, 60).

Вытекающий из пантеизма отход от трактовки бога как личности закономерно превращается в критику его антропоморфистского понимания.

Во многих произведениях он критикует «антропоморфистов, которые буесловили о бозе, будто он имеет подобные телесному составу нашему уды и члены» (21, 72). «Глупо разсуждают тии, — говорит Феофан, — которые помышляют, будто бог есть составу человеческому подобен и будто имеет и голову, и бороду, и руки, и ноги, и другие телесные члены» (48, 4). Но это «глупое рассуждение» содержится и в Библии, ведь и «в писании упоминаются и очи, и уши, и руки божие и прочия части нашим подобныя». Прокопович не выражает своего прямого несогласия с Библией, дающей антропоморфное изображение бога, но говорит, что духовное здесь изображается как телесное, т. е. аллегорически, для того чтобы его хотя бы приближенно мог понять грубый и невежественный читатель. Более определенно он высказывается, когда речь идет о верованиях древних народов. Своих богов «сами Еллины повымышляли, не токмо из человек неких славных, но и из мест, из стихий, из свойств естественных, из добродетелей и злонравий и разных страстей человеческих» (12, 371).

Интересно, что во многих своих произведениях философ отмечает переход: сначала обожествляются стихии природы, затем — отдельные конкретные люди и, наконец, — абстрактные моральные качества, способности, силы человека. Уже говоря о первом, Феофан отмечает, что это «глупое человеческое вымышление. Явно то потому, что философы, стыдяся просто, как народ простой верил о богах верить, толковали в именах богов различных стихий силы, именем, например, Дия или Йовиша — воздух, именем Нептуна — воду, Цереры и Вакха именем силу земли плодородную. За что ис философов Со-

крат и Аристотель донесены были на суд яко безбожницы и Сократ Ареопагитским судом смерти за то предан» (36, 128 об.). Прокопович проводит аналогию между обожествлением природных стихий в античности и современными ему суевериями и верой в чудеса. Он раскрывает роль обычая, традиции, отсутствия проверки и исследования в закреплении этих верований. Суевер так же, как и язычник, «что ни видит в мире славимое и что ни слышит от прочих сказуемое, да еще от древних лет преданное, якобы к помощи или вреду действительное, то и приемлет себе без сумнения, хотя ни малого о том в уме своем основания не имеет... Подобно и древнии язычники, каких богов и богинь по рождении своем в мире застали, всех тех и почитали. Кто бы ныне мог поверить, что в быках, кошках, в рыбах, еще же и в травах, в капусте, в луке, в чесноке божество есть? А древнии египтяны все то крепко верили. Кого бы ныне мощно привести к вероятию, что и Лихорадка богиня, богиня Зима, богиня по травах ржавщина, богиня Туч и проч. А древних римлян все то богини были и имели себе великие посвящаемыи храмы и определенные праздники, в том числе и Рома, то есть город Рим богиня им была» (34, 127 л.). Уже здесь намечается им противопоставление не идола истинному богу, но суеверия, неведения знанию.

Выдвигая мысль о человеческом происхождении веры в бога, Прокопович не считает, что знание о боге естественным образом вложено во всех и поэтому очевидно само собой. Подобно другим мыслителям XVII и начала XVIII в., Бэкону, Декарту, Спинозе, Локку, Лейбницу, а впоследствии и Канту, он полагает, что бытие

бога, знание о котором не является непосредственным, требует доказательств.

Онтологическое доказательство бытия бога, предложенное Ансельмом Кентерберийским, но отвергнутое уже Аквинатом, отсутствует в произведениях мыслителя. Хотя его приводят и Декарт, и Спиноза, и Лейбниц, Прокопович не считает возможным использовать его из-за его априорности. Впоследствии развернутое обоснование несостоятельности онтологического доказательства бытия бога дал Кант, показав, что оно смешивает мыслительное существование с реальным.

Единственный путь познания бога, по мнению Прокоповича, это восхождение к нему от «твари», от природы, поэтому для обоснования его бытия он использует только апостериорные доказательства. К их числу относится прежде всего космологическое доказательство, которое предлагается Феофаном в трех положениях: 1) движение каждого физического тела вызывается воздействием на него другого тела, на это другое — третьего и т. д., пока наконец не доходят до того, кто производит его начальное движение, а это и есть бог; 2) таким же образом доходят и до первопричины и точно так же — 3) от случайности — к признанию абсолютной необходимости, при этом бог оказывается «настолько необходимым, что не зависит от какой-либо иной причины и не может не существовать, если б даже сам этого захотел» (61, 43 об.). Все эти положения являются убедительным свидетельством того, что метафизическое понимание движения, причинности, необходимости и т. д. с неизбежностью ведет к идеализму. Только признание самодвижения материи, до которого еще

не мог подняться механистический материализм, делает ненужным перводвигатель, первопричину, абсолютно необходимое существо и позволяет последовательно объяснить материальный мир из него самого.

В литературе уже отмечалось, что «космологическое доказательство бытия божия... Феофан изложил непосредственно по Лейбницу» (123, 63), у которого проскальзывает антиортодоксальная тенденция в его понимании. Действительно, если сравнить космологическое доказательство бытия бога, данное Лейбницем в сочинениях «Теодицея», «Богооправдание», «В защиту бога», с соответствующими местами из работ Прокоповича (см. 61, 151 л.), можно заметить их почти текстуальное совпадение. Лейбниц, написавший свои работы несколькими годами раньше Прокоповича, был корреспондентом Толомаи, учителя Феофана в Риме. От него Прокопович мог узнать об основных положениях философии Лейбница. Внимание Феофана к работам Лейбница мог привлечь и Петр I, с которым немецкий философ вел переписку об учреждении Академии наук. Однако ни сочинений Лейбница, ни упоминания его имени и ссылок на его работы мы у Феофана не находим. Поэтому вопрос о влиянии идей Лейбница на Прокоповича пока остается открытым.

Среди апостериорных доказательств бытия бога, которые приводит Прокопович, космологическое доказательство не является главным. На первый план у него выдвигается так называемое физико-телеологическое доказательство. От целесообразности, гармонии, закономерности, господствующих в природе, он приходит к наличию разума, устроившего этот мир и его сохра-

жайшие были из людей высокого разума и учения, обычным любомудрия наречием называемых философы. А именно: Кратилес, Платон, академики, Аристотель, Стратон Лампсацкий, перипатетики, Теодор Киринейский, по прозванию атеист, и Бион, стоики и циники» (38, 4).

Сущность атеизма, по мнению Прокоповича, состоит в отрицании бытия бога или сомнении в его существовании, в признании первичности материи, природы, атомов, в сопряжении бога и природы необходимой связью и их отождествлении. «Что бо есть иное материи первой существенно нужное и богу собезначальное причитати бытие?.. или с тоюжде материею, существенным и неразрывным союзом бога связати?.. или из случайного атомов стечения всего мира составление производити... ежели не самое лютое божества опровержение?» (там же, 4). Феофан называет атеистическими взгляды, которые в той или иной мере высказывались и им самим в его философских произведениях.

Прокопович выделяет шесть разновидностей атеизма, располагая их в исторической последовательности: 1) скептический, 2) догматический, 3) атеизм Аристотеля, 4) стоиков, 5) Эпикура и 6) «Венедикта Спинозы атеизма основание есть исповедание единой только во всем мире субстанции, или существа, или натуры, прочего же всего разных оныя натуры аффектаций или модификаций, то есть качеств или деланий признание» (там же, 5).

В начале XVIII в. общественное сознание в России, обусловленное уровнем развития производительных сил, науки, общественно-исторической практики, еще не было готово для непосредственного восприятия атеистических идей.

Вольнодумцы и атеисты подвергались гонениям. Сказать о ком-нибудь, что он атеист, значило восстановить против него общественное мнение. Поэтому Прокопович в этой работе и избегает говорить о Копернике, Бруно, Галилее, а в других работах пытается показать, что их бог и их мир являются истинными, а бог и мир папы и церковников — ложными. Обращаясь же к наследию Спинозы, Феофан не только подчеркивает его ученость и то, что он «не в последнем был от прочих у своих учеников и подражателей почтении», но и то, что он «божества ясными терминами не отвергает», хотя и сложил такую систему, в которой «едину только субстанцию, или существо, или натуру во всем мире признал, и той самый мир, то есть всех вещей собрание, божеством нарек» (38, 11).

Конечно, в произведениях Прокоповича, в том числе и в его философском курсе, много говорится о боге. Он выступает и как творец природы, и как гарант ее сохранения, и как первопричина ее движения. Теология еще в очень большой мере проникает философские сочинения Прокоповича. Вместе с тем по сравнению с его предшественниками у него значительно усиливается тенденция к самостоятельности философии как определенной области знания. В лекционном курсе Прокоповича теология структурно отделена от философии. Последняя отличается от теологии и своим объектом, и принципами, и методом. Если теология имеет своим объектом откровение, то рациональная философия — логические операции, натуральная — природное тело, моральная — нравственность и общественную жизнь людей. Метафизика, рассматривающая бога как сущность бытия, которая в киевской и

московской академиях традиционно следовала после натурфилософии или физики, отсутствует в лекционном курсе Прокоповича. Вместо метафизики он читает курс математики. Объективный мир, природа, человек начинают приобретать у Прокоповича всевозрастающую самостоятельную ценность. Но теология при этом еще отнюдь не устраняется, речь идет только о начавшемся размежевании философии и теологии соответственно принципу двойственной истины. Это размежевание есть лишь процесс, а не готовый результат. Процесс еще не завершен, он продолжается. О том, что бог еще не устранен из философии окончательно, свидетельствует и то, что в натурфилософии Прокоповича он выступает как одно из многих определений природы. «Под природой, — говорит Феофан, — понимают самого бога» (61, 77 об.). Оказывается, что бог и материя — это та же природа, взятая с разных сторон, ибо ей присуща и духовность, и телесность, протяженность. Линия сближения идет от бога к материи через природу. «Полное определение природы, — пишет Феофан, — совпадает с богом относительно природных вещей, в которых он с необходимостью существует и которые он движет. Отсюда следует, что это определение не только природы... но оно, очевидно, относится к материи и форме» (там же, 78 л.).

В связи с вопросом о сближении бога и природы в философском курсе Прокоповича отметим, что элементы деизма и пантеизма в нем часто не только переплетались, но и противоречили друг другу. Действительно, деизм допускает творение мира богом, а пантеизм его исключает. Ибо если бог существует в вещах, если он сливается с природой и есть вездесущий, то без

природы, без вещей нет и бога. Но эти противоречия были противоречиями перехода от теологических систем к материалистическим.

Весьма близкие взгляды на соотношение бога и природы можно найти и у других профессоров киевской академии. Так, Гизель выдвигает далеко не тривиальное для христианских взглядов определение творца, исходя из которого он говорит, что «существуют три творца — бог, природа, искусство» (133, 383 об.). Наличие пантеистических взглядов или их элементов в трудах отечественных и зарубежных мыслителей отражало существенные изменения в сфере идеологии, касавшиеся соотношения науки, и прежде всего естествознания, и теологии. Уже в эпоху Возрождения центр тяжести в этом соотношении перемещается на естествознание. Так же, как и человек, природа становится важным объектом гуманистической философии, литературы, изобразительного искусства.

Уже в XV—XVII столетиях зарождается опытное, экспериментальное естествознание, успехи которого отражаются в исследованиях Парацельса, Гарвея, Везалия, Сервета, Бургаве, Бойля, Торричелли и др. Появляется математическое естествознание. Основываясь на нем, Пурбах и Региомонтан уточняют фактический материал астрономии, вносят поправки в вычисления, благодаря чему облегчают для Коперника создание гелиоцентрической теории, нанесшей сильнейший удар по теологическому мировоззрению, еще более усиленный работами Галилея и Кеплера.

Все эти изменения в сфере соотношения естествознания и теологии в той или иной мере находят отражение в «Натурфилософии» Проко-

повича. Феофан, исходя из теории двойственной истины, стремится не только разграничить область веры и знания, но и сблизить философию и естествознание. Более того, он пытается ввести критерий опыта и разума в саму теологию. Богословский силлогизм, по его мнению, должен включать одну посылку от Библии, а другую от естественного разума.

Прокопович стремится сблизить философию с естествознанием, а естествознание базировать на опыте, эксперименте, разуме. В его натурфилософии мы находим ссылки на множество наблюдений, опытов, экспериментов из области оптики, механики, гидродинамики, горного, артиллерийского, инженерного дела и т. п. Немало наблюдений и опытов предлагает он проделать своим слушателям, например, при изучении минералогии, атмосферного давления, размножения простейших организмов. У Феофана есть микроскопы, армилярные сферы по системе Коперника и другие астрономические инструменты, которые он использует для проведения наблюдений. Своего друга Марковича Феофан учит делать простейшие барометры, этому же, как свидетельствует его курс натурфилософии, он обучает и своих слушателей.

Поскольку экспериментальной базы в киевской академии не было, Прокопович стремится широко использовать результаты, полученные математиками и естествоиспытателями. Он ссылается на Евклида, Архимеда, Пифагора, Аполлония, Прокла, Витрувия, Галена, Плиния, на Авиценну, Аверроэса, Альфонса XIII, Кардано, Порту, Бойля, Герике, Борелли, Коперника, Галилея, Везалия, Бургаве и многих других. Одновременно в его курсе дана критика магии.

алхимии, астрологии, схоластических вымыслов, которыми были заполнены пробелы в познании природы, обусловленные низким уровнем развития производства, науки, коммуникаций. Эта критика является не только отрицанием, но и удержанием положительного. Прокопович показывает, что занятие магией, алхимией, астрологией развило наблюдательность ученых, увеличило стремление человека проникнуть в тайны природы, развило эксперимент и тем самым подготовило появление опытно-экспериментального естествознания. Антисхоластическое направление как натурфилософии, так и всего философского курса Прокоповича не вызывает сомнения. Идеи Возрождения переплетаются здесь с идеями Реформации и раннего Просвещения.

Вполне в духе этих идей Прокопович значительно увеличивает объем курса натурфилософии по сравнению с другими прочитанными им курсами. Натурфилософия не только наибольший, но и основной курс в системе преподаваемых им философских дисциплин. Если при этом учесть, что в курс рациональной философии им была введена математика за счет исключения метафизики, то мысль о переориентации его философии на связь с естествознанием станет еще более очевидной.

Эта переориентация вызвала не только изменение способов философского доказательства, но и осознание его необходимости. Прокопович не считает ссылку на Библию аргументом в философском доказательстве. «Не следовало бы,— говорит он,— философу рассуждения свои доказывать историею и священного писания доводом» (39). Он критикует своих идейных противников за то, что они вместо ссылок на наблюде-

ние, опыт, эксперимент, рациональное доказательство обращаются к теологии: «Противоборцы наши... оставив философию, прибегают к богословию с историею» (там же, 63).

Если предпосылкой и философским выражением начала сближения философии и естествознания в XV—XVI вв. был пантеизм, то следствием этого сближения стал деизм, который все отчетливее выступает со второй половины XVII в. Хотя деистические и пантеистические элементы в мировоззрении ученых и философов XVII—XVIII столетий продолжают переплетаться, деистическая тенденция становится преобладающей. Развивающееся естествознание, на определенном этапе довольствовавшееся растворением бога в природе, подошло к необходимости вовсе убрать его из природы и полностью отделить науку от теологии. Так, Декарт, признавая, что бог является творцом мира, устраняет его из природы при помощи пояснения, согласно которому достоинство абсолютного и неизменного бога несовместимо с вмешательством в дела подвижной и изменчивой природы.

Прокопович, в «Натурфилософии» которого имеются значительные элементы деизма, эту операцию проделывал несколько иначе. По его мнению, создав природу, бог каждую вещь наделил собственным правом или законом, который, если рассматривать его по отношению ко всей природе, есть естественный закон или порядок природы. Законы не создаются богом отдельно от вещей и помимо природы, они вытекают из этих вещей и природы. Оказывается, бог «при создании мира сохранял порядок, который, как мы знаем, наиболее соответствует природе» (61, 156 л.), т. е. бог приспосабливался к природе,

«применяя постепенный переход от менее совершенного к более совершенному». Уже в процессе создания мира этот довольно необычный бог зорко наблюдал, «чтобы при самом возникновении природы не пренебрегались законы и порядок природы» (там же, 155 л.).

Создав природу, бог «сам себя связал законами» (124, 87 об.). Признание этого положения было выражением допущения существенного ограничения всемогущества бога, ибо бог, связанный законами, далеко не все может. Однако «всемогуществом божьим» Прокопович манипулирует довольно произвольно, бог оказывается у него то «всемогущим», то «связанным законами», в зависимости от потребностей его концепций природы, мышления, общества. Действительно, он апеллирует к всемогуществу божьему, когда в борьбе с церковными ортодоксами и сторонниками «простоты ума» отстаивает учение Коперника и Галилея или говорит о возможности существования множественности миров. Предвидя обвинение в еретизме и атеизме, он заранее переадресовывает это обвинение своим идейным противникам. Кто отрицает множественность миров, говорит он, тот сомневается во всемогуществе бога, в его способности создать бесконечное количество иных миров. В данном случае он заставляет теологию служить науке. Но в его «Натурфилософии» бог не может нарушить законы природы, а в «Логике» — законы мышления.

Законы природы интерпретируются в сочинениях Феофана как абсолютно необходимые, постоянные, неизменные. Несомненно, такое рассмотрение законов природы диктовалось господствовавшим в то время в философии и естество-

знании метафизическим методом мышления. Вместе с тем оно было аргументом против теологии, с ее постоянным обращением к сверхъестественному, хотя у Прокоповича этот антитеологический по содержанию аргумент был облечен еще в теологическую форму. По его мнению, никто и ничто не может изменить законов природы. «Бог, — говорит он, — сам себе не противоречит и законы свои, единажды утвержденные, никак не отменяет» (39, 85). Но если бы бог изменял или устранял законы природы, то он, несомненно, противоречил бы сам себе, что абсурдно. Более того, изменение законов природы свидетельствовало бы об их несовершенстве, а следовательно, и о несовершенстве их творца.

По существу постоянные и неизменные законы природы становятся в «Натурфилософии» Прокоповича на место бога и служат средством его элиминации. Они делают совершенно ненужным и излишним всякое последующее вмешательство бога в дела природы. Созданная богом природа живет дальше на основании своих законов. Все содержание «Натурфилософии» Прокоповича свидетельствует о его стремлении объяснить природу из нее самой, из закономерной связи природных явлений.

Признание неизменности законов природы не могло не привести Прокоповича к необходимости решения одного из труднейших вопросов, стоявших перед наукой того времени, — о возможности чудес. Возникла дилемма: либо неизменные законы природы, либо чудеса. Как и большинство ученых его времени, Прокопович не может решить ее однозначно. Чаще всего он не только отрицает чудеса, но и высмеивает их. Так, по поводу чудесного превращения человека

в звезду он пишет: «А о претворяемых в звезды человеках как не имеем смеяться, ведая, что звезды не иное что есть, только великие круглые глыбы, смысла и чувства не имущие» (54, ч. III, 90). Критика чудес и суеверий, о которой мы еще скажем, была одной из самых сильных и ярких сторон просветительской деятельности Феофана. Но она, конечно, не была последовательной, так как, не порывая с официальной церковью и религией, мыслитель не мог стать на позиции принципиального отрицания чудес. Поэтому Феофан должен был искать путей совмещения этих двух взаимоисключающих противоположностей. Чудо в его сочинениях выступает не как нарушение, а как интерпретация законов природы. «Разве не смог бы бог, — пишет он, — защитить тончайшие клочья от всепожирающего нападения пламени? Однако он не защищает их, но позволяет, чтобы они сжигались и уничтожались. Ведь если бы он не позволил, чтобы они уничтожались, то он сам бы нарушил свой закон, если бы он действительно это делал обычно. Ибо делать необычно, что относится уже к чудесам, не означает нарушать свой закон, но интерпретировать» (61, 85 об.).

Конечно, эта точка зрения весьма уязвима. Если допускаются чудеса, то незыблемость законов природы превращается в фикцию, если же, напротив, признается незыблемость этих законов, то чудеса теряют свою сверхъестественность и превращаются в еще не объяснимые данным уровнем науки явления природы. У Феофана допущение чудес как интерпретации законов природы является по существу только прикрытием утверждения о неизменности этих законов — утверждения, которое давало возможность

науке в условиях того времени заниматься их изучением.

По мнению Феофана, ни в одно из чудес не следует верить, но каждое нужно сначала исследовать. С огорчением он говорит, что «многии безумные или паче нерадетельные о истине... человецы скоровымышленным чюдесам веруют, не требуя, как бы надлежало, никакого достоверного свидетельства и доказательства» (34, 94 об.). Как правило, вера в чудеса базируется на снах, видениях, откровениях. А «откровения оные приходят в мир сей дверми лжи, а не истины... чем же откровение то утверждали? тем, чем и всегда скаски свои утверждают плуты и лживцы: мне видение было, мне во сне явилось, то есть одним пустым словом, и скаску скаскою во уверение привести покушаются» (45, ч. III, 90).

В результате исследования и проверки «чудес» большинство из них, по мнению Прокоповича, оказываются следствием 1) либо преднамеренного человеческого измышления, т. е. обмана с целью наживы и обогащения, 2) либо суеверия, обусловленного невежеством, незнанием законов природы, 3) либо унаследованной от древних народов языковой традиции, связанной с иносказанием, аллегоризмом, когда смысл и значение высказывания не совпадают.

Многие чудеса, о которых идет речь в Библии, по мнению Прокоповича, могут быть объяснены на основании законов природы. Другие же «не нужно воспринимать в их собственном смысле. Ибо что значит: Стало солнце по приказу Иисуса...земля прикреплена и не должна никуда двигаться и тому подобные пророчества святого духа?» (124, 191 об.). Нельзя не заметить близости этих рассуждений Прокоповича к иде-

ям ученых-реформаторов, подвергших критическому исследованию Библию, в том числе и изложенные в ней чудеса. Эти идеи были обобщены Б. Спинозой в его «Богословско-политическом трактате». «...В священном писании рассказывается, как о чудесах, о многом, причины чего легко могут быть объяснены из известных принципов естествознания», — говорит Спиноза (120, 129).

В результате филологически-критического изучения Библии, сличения ее еврейских, греческих, латинских, сирийских, славянских текстов, а также сопоставления библейских утверждений с данными науки того времени русские ученые конца XVII — начала XVIII столетия все чаще приходят к выводу о наличии в ней множества ошибок, неясностей, противоречий, расхождений с наукой. «Издание Вульгаты, — пишет Прокопович, — исполнено бесчисленными погрешностями, уже опровергнутыми разумными мужами» (9, 116). Он не считает возможным умолчать и о том, что «бесчисленное множество ругани есть в Священном писании» (61, 184 л.), вследствие чего оно не может рассматриваться как образец хорошего стиля. «Эти слова спасителя неясны, — замечает он по поводу одного места из Библии, — слабым является доказательство латинян, которое базируется на этом месте Священного писания» (там же, 220 об.). Со многими положениями Библии, например о будущем уничтожении небес, он не соглашается: «...небеса не могут полностью уничтожаться, но только измениться. Поэтому слова Писания о гибели небес нужно понимать как об их изменении... из одной субстанции в другую» (там же, 178 об.). Многие ошибки Библии, по мнению Феофана, осно-

ваны на том, что кажущееся в ней принимается за существующее. «Обратите внимание, — наставляет он своих слушателей, — на то, что Солнце и Луна называются здесь (в Библии. — *В. Н.*) великими светилами, хотя Луна, как учат и со всей определенностью утверждают математики, меньше всех планет, за исключением Меркурия. Однако из-за того, что она является ближайшей соседкой Земли, кажется нам большей, чем другие, и одного только Солнца меньшей. Следовательно, Моисей говорит не согласно опытам астрономов, а в соответствии с общим языковым обычаем, как то чаще всего делает и другие ошибки Священное писание» (там же, 158 об.). Если Коперник и его последователи, говорит Феофан, при помощи математических и иных аргументов докажут истинность своего учения, то соответствующие положения писания следует толковать аллегорически.

Таким образом, Прокопович не считает, что при обнаружении расхождения и конфликта между утверждениями Библии и данными науки эти последние должны быть отсечены или интерпретированы в духе откровения. Напротив, переосмысливанию и переинтерпретации подлежит откровение (54, *1*, 34). Такое понимание соотношения науки и теологии не только отличалось от концепции Фомы Аквинского и его последователей, но и было направлено против нее.

Элементы пантеизма и деизма, присутствующие в произведениях Прокоповича, вливались в общее русло прогрессивного развития отечественной философии XVII — начала XVIII в., содействовали ее отходу от теологии и сближению с естественными науками. Они были восприняты и развиты дальше Козачинским, Ко-

нисским, Сковородой, Ломоносовым, Десницким, Козельским, Аничковым и другими отечественными просветителями XVIII в. Но и они не доводят защиту свободного развития науки, стремление оградить ее от насильственного вмешательства и контроля со стороны религии и церкви до требования отрицания всякой религии. Это требование выдвигается и обосновывается в трудах отечественных мыслителей-материалистов только в XIX в.

2. ОТХОД ОТ СХОЛАСТИКИ В УЧЕНИИ О МАТЕРИИ

В отличие от традиции, по которой вопросы онтологии освещались в «Метафизике», Прокопович переносит их изложение в «Натурфилософию». Уже это перенесение онтологических вопросов из метафизики в натурфилософию и соединение их с последними свидетельствует о том, что мыслитель пытался найти разгадку сущности бытия мира не в сфере сверхъестественного, а на пути изучения природы.

Основным понятием «Натурфилософии» Прокоповича, выполняющим одновременно функцию структурного ядра всего его философского учения, является понятие природного (физического) тела. Подобно Гоббсу, который считал, что Вселенная «является агрегатом всех тел... не оставляя тем самым места для пустоты...» (78, 415), Прокопович исключал из мира вещей как духовные сущности, так и пустоту. По его мнению, мир — это «материальное соединение вещей», или тел (61, 180 л.). Хотя мир и создан богом, но в нем нет ничего, что не относилось бы

к телам, движущимся на основании их собственной сущности и природной причинности.

В «Натурфилософии» Феофан показывает, что только природное тело может быть адекватным объектом, изучаемым естествознанием.

Прокопович и другие профессора академии расчленяют и анализируют природные тела, выявляя общее в вещах, их субстрат, из которого все возникает и в который все превращается. Он обладает протяженностью, величиной, фигурой. Но этот субстрат рассматривается безотносительно к противоположности духа и мира, безотносительно к его познанию. Он берется вне основного вопроса философии. Прокопович пытается найти эту объективную основу или первопризнак природных тел вне их отношения к сознанию. Вследствие этого сама основа представляется совокупностью свойств, в которых она как объект растворяется, ее первичность остается чем-то само собой разумеющимся, но специально не выделяется и не исследуется.

Известно, что на определенных исторических этапах развития философии тело, вещь, вещество выступают как эквивалент материи. Но у Прокоповича тело и материя отнюдь не одно и то же. Тело, а не материя характеризуется им как субстанция. Материя же является лишь одним из определений субстанции, одним из ее оснований или принципов, ее существенной частью. Материя, по Прокоповичу, есть незавершенная субстанция. Именно в этом смысле в философском курсе Прокоповича говорится, что материя является субстанцией, а субстанция определяется через материю.

Определение природных тел как независимых и существующих самих по себе субстанций отра-

жало в курсе Прокоповича и других профессоров киевской академии метафизическую разорванность и неизменность природы. Вместе с тем понимание их как субстанций отсекало необходимость вмешательства бога в дела природы и превращало его лишь в гаранта ее неизменности. Оно не могло не накладывать на всемогущество бога весьма серьезные ограничения. Действительно, если сущность природных тел субстанциальна, то «сущность одной вещи не может придаваться другой даже при помощи абсолютного могущества бога... Это правильно, так как сущность субстанции не есть ее существование самой по себе любым способом, а только согласным с природой, то есть ее бытие требует существования в соответствии с ее собственной природой» (133, 179).

В произведениях Прокоповича так же, как и у Спинозы, неоднократно говорится о природе как о принципе и причине движения. Однако трактовка этого принципа у Прокоповича совсем другая. Природа выступает в качестве такого принципа по отношению к отдельным природным телам, что вполне соответствовало механическому пониманию причинности, согласно которому причина, источник движения находится не в том, что движется, а вне его, в толкающем теле. Но вследствие того что субстанцией у Прокоповича является не природа, а отдельное природное тело, возникает вопрос, как объяснить его самобытие так, чтобы не нарушить и принцип механической причинности. Его решение связывается Феофаном с признанием внутренней неоднородности субстанции. Хотя на первый взгляд эта мысль кажется весьма диалектичной, поскольку она переносит причину

движения внутрь субстанции и связывает ее с внутренней неоднородностью, различием, противоречивостью, на деле же она обосновывает механицизм. Ибо, как рассуждает Прокопович, если субстанция не однородна, а внутренне расчленена, то один ее компонент или часть может рассматриваться как нечто внешнее по отношению к другому, причиняющему как его движение, так и субстанцию в целом. «Ничто, взятое как целое,— говорит он, — не может быть причиной самого себя (causa sui), но когда оно берется в значении одной из своих частей, то может быть само для себя внутренней причиной» (61, 77 л.). Самопричинение не является существенной определенностью субстанции у Прокоповича.

Субстанция, т. е. природное тело, базируется на двух принципах, или началах, — материи и форме. «Принципы, — говорит Феофан, — есть то, что не происходит ни из чего другого, ни из себя самого, но все происходит из них» (там же, 65 л.).

Вполне понятно, что для той области объектов, по отношению к которым нечто является принципом или основанием, согласно определению, не правомерен вопрос о происхождении или выведении самих принципов. Напротив, в этой области все должно происходить или выводиться из принципов. Поэтому отнесение материи к принципам природных тел давало возможность Прокоповичу сосредоточить внимание не на том, откуда берется или как происходит материя, а на том, как из материи происходят все природные тела. Вместе с тем различение материи и формы позволяло объяснить многообразие тел при признании их единым субстратом — ма-

терией. Сведение материи к субстрату природных тел выражало ее основную определенность в этой концепции принципов.

Такое понимание принципов, или оснований, было традиционным в XII—XVII вв. (см. 143, 719 и 132, 80—83). Оно восходит от Аристотеля через схоластику к философии Возрождения, с которой связано начало его изменения. Хотя вплоть до первой половины XVIII в. основная линия в определении материи шла через ее соотнесение не с сознанием, а с формой, фиксируя ее субстратность, уже в эпоху Возрождения вместе с началом опытного естествознания наметилось разложение аристотелевского понятия абстрактной бескачественной материи. Оно проходило в двух направлениях. С одной стороны, возникала тенденция к отождествлению материи с ее наблюдаемыми в опыте чувственно-воспринимаемыми качествами — теплым, желтым, шероховатым и т. д., которая таила в себе опасность ее субъективации (учение о формах и природах у Бэкона и путь от него к Беркли). С другой стороны, с развитием механики и появлением механистического материализма возникла тенденция к сведению материи к основным, первичным, неизменным свойствам, общим для всех материальных тел, таким, как протяженность, тяжесть, фигура и др., определяемым строго геометрически или физически. Обе эти тенденции были шагом вперед по сравнению с пониманием материи только как абстрактного субстрата природных тел.

Первая из них осталась чуждой Прокоповичу, так как он считает, что материя, как таковая, непосредственно не дается человеческим ощущениям. «Материя, — пишет он, — есть во всех те-

лах. Следовательно, возникает потребность исследовать, что она есть, и старательно рассмотреть ее природу. Сделать это тем тяжелей, что мы не можем постичь ее ни одним из ощущений, так как она существует в разнообразных акциденциях скрыто и тайно» (61, 68 л.). Физик судит о природе материи только на основании изучения природных тел, т. е. опосредствованно.

Более близкой для Прокоповича, как и других профессоров киевской академии, оказывается вторая тенденция. «Материя же всякая, — пишет Прокопович, — в рассуждении своего существа постигаемая бывает нами, яко всячески протяженная, сиречь имеющая широту, долготу, глубину, высоту и прочая фигуры» (38, 22). Нельзя не видеть близости этого определения к декартовскому пониманию материи, согласно которому природа материи, то есть тела, состоит не в том, что оно есть «вещь твердая, весомая, окрашенная или каким-либо иным образом возбуждающая наши чувства, но лишь в том, что оно есть субстанция, протяженная в длину, широту, глубину» (80, 446). При сопоставлении мыслей, высказанных Прокоповичем, и данного определения материи Декарта видно, что линия сходства между ними проходит через такие пункты: 1) оба мыслителя под субстанцией понимают тело, 2) оба они возражают против сведения материи к чувственно воспринимаемым качествам, 3) и тот и другой видят ее основное свойство в геометрически измеримой протяженности, постигаемой посредством рассудка и разума. Это же сопоставление дает основание для вывода о наличии в их взглядах не только сходства, но и существенного различия, которое сос-

тоит прежде всего в том, что для Декарта тело есть материя, а для Прокоповича оно есть соединение материи и формы.

Ни материя, ни форма, взятые отдельно, по Прокоповичу, не являются телом, или субстанцией. Лишь соединяясь, они образуют тело, представляющее собой их единство, завершенность. Реально они существуют лишь в этом единстве, а их разделение возможно только в абстракции. Отдельно они были бы неполным, незавершенным телом.

При рассмотрении соотношения материи и формы в сочинениях Прокоповича можно найти немало и такого, что роднит его не только с Аристотелем, но и со схоластикой, теологизировавшей и догматизировавшей учение Стагирита. Сохранению элементов схоластики во взглядах Прокоповича весьма способствовала неразвитость в философии того времени учения о самодвижении материи, о ее внутренней активности, разработка которого не могла в достаточной мере стимулироваться естествознанием, основывающимся на механике. Вследствие этого активность переносилась на форму. При соотношении материи и формы у Прокоповича также нередко оказывается, что материя выступает как нечто пассивное, как потенция, возможность, а форма — как носитель активности, действительности, акта. Однако подобные высказывания последовательно им не проводились.

Так, Прокопович решительно возражает против принятого в схоластике первенствующего значения формы в соотношении материи и формы и склоняется к мысли, что основанием, причиной в этом соотношении является материя. Он не соглашается с допускаемым схоластикой

отрывом формы от материи и ее гипостазированием, так как, по его мнению, из положения о единстве материи и формы в природном теле закономерно вытекает мысль, что форма не может существовать вне материи. Подвергая критике взгляды Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, мыслитель возражает против превращения отделенных от материи форм в онтологизированные платоновские идеи, против понимания бога как чистой формы, чистого бытия, акта, формы форм и признания непрерывного творения им форм природных тел. «Мысли Платона — дивная сказка, — пишет Феофан. — Он учит, что форма из идей ее самой, как из источника, вливается в материю, как в какое-то хранилище. Ничто не выливается из того, что есть ничем, разве что пустые сновиденья, какими являются идеи Платона» (61, 71 л). Рассматривая далее мысль Аристотеля, согласно которой «формы существуют до возникновения какой бы то ни было вещи», он вынужден признать: «...выслушав Аристотеля и других, думающих так же, скажу, что я по-иному понимаю все, относящееся к этому вопросу» (там же, 71 об.).

В отличие от Фомы Аквинского, который теологизировал аристотелевскую форму, обозначающую природную сущность вещей, Прокопович выполняет противоположную процедуру, он снимает эту теологизацию, пытаясь показать, что формы не сверхъестественны, а естественны. Однако эта попытка носит еще ограниченный характер. Довольствуясь деистическим признанием первичного творения материи и формы богом, Прокопович отрицает их дальнейшее непрерывное творение, на котором настаивали не только последователи Аквината, но и многие мыслители

XVII в., в том числе и Декарт. Однако он не распространяет это отрицание на разумные души, каждая из которых, по его мнению, творится в отдельности и соединяется с зарождающимся телом человека. «Формы, — говорит мыслитель, — выводятся из чего-то, а не из ничего. Ибо в противном случае они создавались бы, а не рождались. Но мы только что убедились, что ничто не создается, кроме формы человеческого тела, которая создается при рождении человека» (61, 71 л.).

Возникновение формы, по мнению Прокоповича, процесс новообразования, а не развертывания заложенных друг в друга во все более уменьшенном виде первоначально созданных форм. Прокопович не согласен с идеей вложенности форм друг в друга и их скрытым существованием до появления того или другого природного тела. Он критикует взгляды тех ученых, которые «подобно тому, как Анаксагор и его последователи, представляли и доказывали, что все формы тайно припрятаны в отдельных вещах и из случайной и смешанной кучи приводятся в порядок силой действующей причины и, как будто усыпленные, пробуждаются, и предстают перед глазами... Я же говорю, что это неверно и это доказывает чувственный опыт. Ибо кто, из имеющих здравый ум, скажет, что тот пожар, от которого погиб целый город, не порожден вновь, а был сокрыт в бревнах домов» (там же, 71 л.). Сторонники теории вложенности форм утверждают, что эти формы «способны увеличиваться», Прокопович же настаивает на том, что они возникают вновь, в том числе и в процессе онтогенеза живых организмов.

Однако если формы не создаются в процессе непрерывного творения из ничего, если они не разворачиваются из предсуществовавших ранее, то как объяснить ежедневно наблюдаемое в чувственном опыте появление новых форм? «Возникает вопрос, — говорит Прокопович,—откуда же выводятся формы, когда наблюдаем возникновение разнообразных [тел]? Откуда тот огонь, когда что-то поджигают, откуда возникает форма дерева, когда вырастает новое дерево? Что касается материи, то нет никакого сомнения, что она остается той же, какой была в старом теле, из старого переходит в новое и не возникает и не уничтожается. О форме этого сказать нельзя... следует признать, что гибнут и рождаются новые формы. Но откуда они берутся — вот в чем трудность» (61, 71 л.). Ведь для того, чтобы что-то возникло, необходимо, чтобы тело лишилось старой формы, т. е. чтобы подействовал принцип privatio. «Когда тело возникает, материя теряет предшествующую форму, а потом вместо нее приобретает новую» (там же, 66 об.). Одно и то же тело, по мнению Прокоповича, не может иметь двух форм или сущностей. Вместе с тем он признает, что оно может выступать как многосущностное, в зависимости от различных отношений, в которых берется.

Для характеристики состояния материи, лишающейся предшествующей формы, Прокопович употребляет такие выражения, как «тоска», «жажда», «стремление». Подобно Гоббсу, он использует такое динамическое понятие, как «усилие» («appetite»). Материя «испытывает потребность» быть оформленной. Она приобретает то одну, то другую форму, но всегда остается по отношению к ним бесконечной возможностью,

неограниченной емкостью. Именно потому, что материя принимает разнообразные формы, она и выступает как нечто пассивное, т. е. воспринимающее, как возможность, потенция. Тело же в результате соединения материи и формы выступает как единство акта и потенции, возможности и действительности. «Все вещи, — пишет Феофан, — воистину есть акты и одновременно потенции... Они действительны, поскольку существуют, но поскольку могут также иметь другую завершенность и не имеют ее, могут называться возможностями» (там же, 100 л.).

Прокоповичу чужда неоплатоновская концепция действительности как градации, в которой высшая ступенька — бог — рассматривается как чистый акт, как чистое бытие, от которого по ступеням уменьшения духовности доходят до материи, выступающей как чистое ничто, пассивность, неподвижность. Вопреки этой концепции Феофан считает, что «материя не бывает бездеятельной, голой, пустой» (там же, 69 л.).

Возражая против понимания материи как чистого небытия, противопоставлявшегося богу как чистому бытию, Прокопович вместе с тем склоняется к идущему от неоплатонизма и воспринятому Николаем Кузанским, Патрици, Телезио, Кампанеллой и другими мыслителями позднего Возрождения положению о том, что все существующее есть единство бытия и небытия. В его работах можно найти также интересную мысль, согласно которой всякое небытие и ничто относительны, будучи небытием и ничто в одном отношении, они выступают как бытие и нечто — в другом. Так, говорит Прокопович, возникновение чего-либо — это переход от небытия к бытию.

Прокопович твердо убежден, что все в природе возникает из материи. «Когда что-нибудь возникает, — пишет он, — оно не возникает из ничего, следовательно, из чего-то... и это, говорю Вам, есть материя» (61, 67 л.). Он не сомневается в том, что формы выводятся из материи и что материя, следовательно, имеет первенствующее значение в соотношении материи и формы. «Когда говорят, — пишет Феофан, — что формы не возникают из ничего, то в этом убеждает и сам разум, когда же учат, что они выводятся из материи, то делают правильно... Но происходит ли это внутри самой материи? С этим я легко соглашаюсь, однако этим вопрос не исчерпывается...» (там же, 72 л.). Утверждая, что все, в том числе и формы, возникает из материи, Прокопович не может ответить на вопрос, как это происходит. Для него, как и для многих других современных ему философов, решение этого вопроса представлялось чрезвычайно трудным. Препятствием же для преодоления этой трудности выступало традиционное рассмотрение формы как самостоятельного, отличного от материи принципа бытия природного тела. Вполне понятно, что при этом возникало логическое противоречие — либо все выводится из материи, в том числе и формы, и тогда только материя является основанием, принципом, а формы в силу своей выводимости перестают быть принципом, либо формы не выводятся из материи, и тогда они сохраняют свой статус принципа. Прокопович же хочет показать, что формы и выводятся из материи, и одновременно являются принципом. Над путями устранения этой трудности размышляли многие мыслители XVI — XVII вв., ибо пути эти были порождены самим

развитием философской науки, преодолевающей аристотелизм, в частности учение о двойственности принципов природного тела.

Начало преодоления этой трудности связано с перенесением центра тяжести в академических курсах с формы на материю, которое обнаруживается также и в попытках рассмотреть соотношение формы и материи сквозь призму таких понятий, как «бытие», «сущность» и «существование»; последнее было вызвано потребностью борьбы с томизмом.

Онтология томизма, как известно, является двойственной, она разделяет все бытие на бытие несотворенное и бытие сотворенное. Согласно взглядам томистов, абсолютным, необходимым, безусловным, несотворимым бытием обладает только бог. Бытие бога выводится из его сущности. Сущность и существование в боге совпадают, являются тождественными. В отличие от бога природные тела сами по себе не обладают бытием, они получают его только через причастность к божественному акту творения. Из их сущности не выводится существование. Различие сущности и существования в томизме представляется не только как мысленное, но и как реальное. Фома Аквинский перенес разграничение сущности и существования на материю и форму. Материя по своей сущности не имеет существования, но получает его от формы, которая в силу своей интеллегибельной природы причастна к божественным идеям, чистому бытию.

Критика этих взглядов велась профессорами киевской академии, в том числе и Прокоповичем, в трех направлениях: 1) они отрицали разделенность сущности и существования в природных те-

лах и считали их едиными, нераздельными; 2) они возражали против того, что материя получает свое существование от формы, и утверждали, что она обладает собственным существованием, вытекающим из ее сущности; 3) в отличие как от Фомы, так и от Аристотеля некоторые из них утверждали, что основанием общего, а следовательно, и сущности в природных телах является материя, а различия и индивидуальности — форма. Поэтому принципом индивидуации у них служит не материя, как у Фомы, а форма.

Подобно своим предшественникам по киевской академии, Прокопович исходит из того, что сущность не может существовать вне того, сущностью чего она является. Сущность и существование являются определенностью природного тела и не отделимы от него и друг от друга. Повод же к постановке вопроса об их отделимости «дает томистская школа, которая учит, что материя не имеет собственного существования, но заимствует его целиком от своей формы... Мы же, — говорит Феофан о себе и своих коллегах, — стоим на противоположной точке зрения» (61, 69 об.). Она состоит в признании того, что материя «имеет свое собственное существование или сама является своим собственным существованием».

Взгляды Прокоповича выражали оппозицию томизму в понимании основания индивидуации (principium individuationis). Еще Аристотель утверждал, что форма — это то, что в вещах является общим, видовым, а материя — все то, что в них специфично, случайно, несущественно. Благодаря форме или сущности материя специфицируется, индивидуализируется, становится той

или иной вещью. Хотя Аквинат и повторяет аристотелевский тезис о материи как об основании индивидуализации, он подвергает гилеморфизм Стагирита телеологизации. Ведь формы у него существуют не только в вещах и в отраженном виде в уме человека, но и до вещей, ante res, в уме творца как экземпляры, служащие моделью творения. В вещах они являются не совокупностью общих естественных признаков вещей, но их божественным идеальным компонентом. Прокопович пытается вернуться к пониманию формы как естественного, природного компонента тела, не несущего в себе ничего божественного или сверхъестественного. В этом форма не знает никакого преимущества перед материей. Последней, в его понимании, гораздо больше подходит название сущности, чем форме. Ибо тем общим, в чем едины все природные тела, что повторяется в каждом из них, у него выступает не форма, а материя. Материя подвергается спецификации, является тем, что специфицируется, а форма — тем, что придает материи специфику. «Это легко доказывается так,—говорит Феофан. — Разнообразные телесные субстанции, принадлежащие к различным видам, отличаются между собой природным способом. Ибо кто может сказать, что лев от осла, или вол от рыбы, или рыба от латука отличается очень мало. Материей, как мы видели, они не отличаются, следовательно, чем-то другим. Именно это я и называю формой» (61, 70 об.). Вместе с тем материя у Прокоповича не остается только пассивным основанием, субъектом, преемлющим спецификацию. Она «не бездеятельна», не мертва, но исполнена внутренних усилий, желаний, порывов навстречу форме. Поэтому в акте спе-

цификации материя принимает активное участие. Для Прокоповича материя является основанием единства тел, а основанием их различия — форма.

Наиболее сильные стороны в учении Прокоповича о материи связаны с развитием современного ему естествознания. К ним нужно отнести: 1) признание мыслителем единства и однородности материи во всех природных телах; 2) его утверждение о том, что материя не возникает и не уничтожается, а остается количественно неизменной при всех ее превращениях.

Материя понималась в киевской академии как обладающая многообразными определениями. К числу этих определений относится и то, что материя является субстратом, тем, из чего состоят все физические тела. Этот субстрат, по мнению Прокоповича, одинаков во всех телах. «Всем вещам, — пишет он, — присуща та же самая материя» (61, 71 об.). «Материя общая и одинаковая во всех телах, хотя формы и различны» (124, 204 л.). Он подчеркивает единство материи не только во всех телах неживой природы, но и во всех телах живой природы. «Нет необходимости, — заявляет Феофан, — считать материю льва отличной от материи камня на том основании, что тот живет, а этот нет» (там же, 167 об.). Это относится и к самому человеку. «Хотя человек более знаменит, чем само небо, однако и он из той же, что все прочее, материи состоит» (там же, 166 об.). Возрождение этих взглядов античных мыслителей роднит Прокоповича с Бернардино Телезио, Николаем Кузанским, Джордано Бруно, Галилео Галилеем, пришедшими к выводу о физической однородности материи в мире.

Материя, по мнению Прокоповича, выступает основанием единства природных тел не только тогда, когда она рассматривается как их субстрат, но и тогда, когда она рассматривается как субъект всех изменений. Под субъектом в данном случае понимается то, что подвергается изменениям, переходит от одного изменяющегося тела к другому.

Рассматривая материю как общий субъект всех изменений, Прокопович высказывает глубоко диалектическую мысль о «взаимном переходе подлунных тел». Уже пример, которым она иллюстрируется, содержит в себе догадку о круговороте веществ в природе: из земли возникает растение, из растения плод, из плода пища, из пищи тело человека, из тела человека труп, из трупа червяк, из червяка земля. Эта догадка была высказана еще античными авторами и доказана естествознанием XIX в., но то, что из обширного наследия прошлого она отбирается Прокоповичем (как, впрочем, и другими профессорами киевской академии, она повторяется почти в каждом курсе), свидетельствует об определенной философской направленности его взглядов. Ведь каждый мыслитель выбирает из анналов истории философии прежде всего то, что так или иначе близко его воззрениям, перекликается с ними, подтверждает и обосновывает их.

Положение о единстве, однородности материи природных тел распространяется Прокоповичем и на понимание соотношения земных и небесных тел. Благодаря этому оно сразу же приобретает ярко выраженный антисхоластический характер. Возвышение, идеализация божественного, небесного и принижение земного, телесного, челове-

ского, их отрыв друг от друга лежали в основе средневекового теологического мировоззрения. Церковники и схоласты абсолютизировали утверждение Аристотеля о различии небесной и земной материи, полностью противопоставив их друг другу. Прокопович же, отрицая идеализацию и одушевленность неба, пишет: «Утверждение о том, что небеса одушевлены, кажется не менее смешным и абсурдным, чем признание всего мира живым существом, как мы перед этим видели. Однако было немало и знаменитых имен, которые принимали эту бессмыслицу. И прежде всего Платон, имевший многих последователей. Аристотель... тоже самое признает в книге второй «О небе»» (61, 167 л.). Основываясь на достижениях современного ему естествознания, на работах Коперника, Галилея, Кеплера и развиваемых ими естественнонаучных взглядах, Прокопович приходит к убеждению, что «небо состоит из материи» (там же, 171 об). Он подвергает критике Аристотеля: «И все же я со всей убедительностью доказываю, что материя небес совершенно не отличается от материи подлунных тел. В этом мы не разделяем учения Аристотеля.., что иная там материя... такое рассуждение ошибочно» (там же, 166 об.). Здесь Прокопович не только отходит от схоластического мировоззрения, он подвергает его критике в одной из основополагающих частей.

Если материя однородна, одна и та же в телах, а тела возникают и разрушаются, то относится ли это и к материи? Прокопович на этот вопрос отвечает отрицательно. Если «то, что возникает, возникает из чего-то» и если, «когда тело перестает существовать, оно не превраща-

ется в ничто» (61, 67 л.), то материя есть то общее, что лежит в основании каждого из этих двух противоположных процессов. Она пребывает при всех превращениях тел, не возникает и не исчезает вместе с каждым из этих тел, но переходит от одного к другому. «То, что есть в человеке, может перейти во льва, из льва в червяка, из червяка в землю, из земли в дерево» (там же). Утверждение о возникновении и исчезновении материи, о ее непрерывном творении и разрушении богом при признании ее перехода от одного тела к другому совершенно лишается смысла. «Есть ли необходимость,— спрашивает Прокопович,— чтобы материя возникала, когда она переходит из одного тела в другое?.. Добавь, что если бы материя исчезала, то следовало бы, что или бог во всех случаях создает новую материю, или что возникновение и распространение всех вещей уже давно прекратилось. Но оба предположения абсурдны» (там же, 68 л.). На основании этих рассуждений Прокопович формулирует общее философское положение о том, что материя не возникает и не разрушается, а сохраняется: «первую материю нельзя никогда ни создать, ни разрушить, также ни увеличить, ни уменьшить ту, которую создал бог в начале мира, и какой и в каком количестве создана, такою остается до сих пор и будет оставаться всегда» (там же). Нельзя не заметить внутренней противоречивости этого утверждения, обусловленной его исторически преходящими деистическими предпосылками. Однако для нас гораздо важнее то, что через пантеизм и деизм прокладывала себе дорогу, росла и крепла материалистическая тенденция, выразившаяся здесь в признании сохранения материи при всех изменениях и превра-

щениях природных тел. Заслуживает внимания и то, что в этом положении признается качественное и количественное сохранение («какою и в каком количестве») материи. Эта мысль о сохранении материи при превращении природных тел, восходящая к материализму античности, возрожденная и развитая дальше мыслителями Ренессанса, в той или другой формулировке повторяется в каждом лекционном курсе, прочитанном в киевской и московской академиях, создавая определенную традицию в преподавании студентам философского знания. Вполне вероятно, что подобные мысли высказывались отечественными мыслителями и раньше, хотя на данном уровне наших историко-философских исследований они остаются для нас еще неизвестными.

В 1645 г. мысль о сохранении материи формулирует Иннокентий Гизель: «Материя есть в одинаковом количестве и к тому же того же самого вида, какого была в теле дерева, а потом пребывает в теле огня, который возник из этого дерева» (133, 382). Это было сказано за сто лет до работ Ломоносова и Лавуазье. Несмотря на историческую ограниченность содержания, недостаточную философскую общность выражения, пантеистическую и деистическую форму, эта мысль, в той или иной форме высказанная отечественными учеными, стала тем основанием, той отечественной традицией, которую впитали в себя просветители XVIII в., в том числе и Ломоносов. Формулировка законов сохранения материи и движения, предложенная Ломоносовым, возникла не на пустом месте, она была обусловлена всем предшествующим ходом развития естествознания и философии.

3. ДЕИСТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ПРОБЛЕМЫ ДВИЖЕНИЯ, ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Основным источником для изучения взглядов Прокоповича на проблему движения, пространства и времени является его философский курс. Интересные сведения по этому вопросу дает опись его библиотеки, из которой видно, что Феофан был знаком с работами Бэкона, Декарта, Галилея, его интересовали идеи Кардано, Фракасторо, Региомонтана (Иоганна Мюллера), Пурбаха, Меркатора, Клавия, Бойля, Бернулли, Вольфа.

Уже в философском курсе в связи с изучением движения небесных тел Прокопович обнаруживает значительный интерес к оптическим инструментам, неоднократно говорит о телескопе, но здесь еще нет описания микроскопа и тех результатов в изучении живого, которые были получены с его помощью в XVII в. После переезда в Петербург Прокопович не только приобретает несколько микроскопов, но знакомится с работами Антони Левенгука, он рассказывает своему ученику и другу Якову Марковичу о книге Левенгука «Тайны природы», изданной в Антверпене в 1697 г., и советует ее прочитать (см. 92, 121).

Взгляды Прокоповича на движение, пространство и время формировались в то время, когда «естествознание было преимущественно *собирающей* наукой, наукой о законченных предметах», ибо «надо было исследовать предметы, прежде чем можно было приступить к исследованию процессов. Надо сначала знать, что такое данный предмет, чтобы можно было заняться теми изменениями, которые с ним происходят» (5, 303).

В учении Прокоповича о движении можно выделить три взаимопроникающих пласта: 1. Учение о движении Аристотеля, являвшееся основой схоластических воззрений в данной области (правда, оно не только излагается, но часто критикуется и не принимается). 2. При рассмотрении вопросов, связанных с движением, Прокопович обнаруживает знакомство с идеями Возрождения. Вместе с ними в ткань метафизического учения схоластики, приспособившего концепцию Аристотеля для интерпретации Священного писания, проникают разлагающие его стихийно-диалектические воззрения античных философов. Возрождаются и диалектические моменты учения о движении самого Стагирита. Как и для деятелей Возрождения, для Прокоповича характерна критика схоластических учений о движении, пространстве и времени, но не до возрожденческой, а до так называемой второй схоластики, которая была философским выражением идей контрреформации. В частности, он подвергает критике взгляды на пространство и время, прерывное и непрерывное представителей второй схоластики Арриаги, Васкреза, Овиедо, Капреола и др. 3. Наконец, концепции движения Нового времени, связанные с развитием математического и экспериментального направлений в физике.

Учение о движении Прокоповича деистично. Бог, по его мнению, создал материю, телесную субстанцию, вещи, но «вместе с ними он создал и их действия, ибо они имеют не меньшее значение, чем существование вещей» (61, 68 об.). Как деист, Прокопович ограничивает бога актом творения материи и движения, которые существуют дальше на своей собственной основе, подчиня-

ясь законам сохранения, действующим в природе.

Прокопович полностью согласен с Аристотелем в том, что среди свойств физического тела первое и основное есть движение, «ибо это свойство является существенным признаком природы... а о том, что я определил природу через движение, — говорит он, — вы уже слышали раньше» (там же, 99 л.). Изучение движения природных тел, по мнению Прокоповича, должно составлять ядро физического знания. «Без основательного понимания движения нельзя хорошо понять и всего остального из того, что исследует в природе физик, ибо все перемены, возникновение и гибель, круговорот небес, движение элементов, активность и пассивность, текучесть и изменчивость вещей происходят благодаря движению. Движение представляет собой как бы общую жизнь всего мира» (там же, 99 л.).

Рассматривая движение как неотъемлемое свойство природы, Феофан утверждает, что «ни одна субстанция не является бездеятельной» (там же, 197 л.) и что природа «никогда не пребывает в покое» (там же, 77 об.). Особенно важно то, что универсальность движения он связывает с идеей изменчивости. Эта последняя, распространяясь на все более широкую предметную область, способствовала формированию представления о развитии природы. Оно глубоко противоречило закрепленному схоластикой библейскому утверждению о неизменности всего созданного богом. Философия и естествознание XVII в. еще не доводят признание универсальности движения до идеи развития, идея эта начинает утверждаться лишь в XVIII в. У Прокоповича также нет понятия развития, однако не-

которые моменты его натурфилософии подтверждают, что он подходит к пониманию содержания, вкладываемого в это понятие. Так, Прокопович говорит, что природа и каждая отдельная вещь движутся от простого к сложному, что движение поступательно и связано с достижением вещью определенной завершенности. Он вводит понятие становления, под которым понимает формирование, соединение материи с формой. Хотя эти мысли еще отрывочны, односторонни, иногда облечены в телеологическую форму, тем не менее они были историческими ступенями утверждения идеи развития. К ней подводили и выдвигаемые в его философском курсе положения об изменении звездного неба, материков и островов, гор и равнин — положения, которые подрывали средневековое метафизическое представление о неизменяемости небесных сфер.

Полемизируя против закрепленного схоластикой аристотелевского тезиса о неизменности неба, в котором созданные богом планеты и звезды движутся по неизменным круговым орбитам, Прокопович использует данные современной ему науки для доказательства противоположной точки зрения. «Мы утверждаем, — пишет он, — что небеса также подвержены изменениям, это достаточно ясно увидели и другим доказали выдающиеся астрономы, а именно на основании появления и исчезновения некоторых звезд... а также на основании наблюдения за солнечным телом, на котором, как многие заметили, возникают какие-то пятна» (61, 167 л.). Здесь содержится намек на работы Галилея «Разведка о плавающих телах» (1612) и «Сообщения и размышления относительно солнечных пятен и их

свойств, изложенные в трех письмах, адресованных Марку Вельзеру» (1613), в которых сообщалось об открытии солнечных пятен. Подобное описание этих пятен и их движения по солнечному диску со ссылкой на работы Галилея приводится Прокоповичем в его «Натурфилософии». Открытие солнечных пятен свидетельствовало о наличии изменений на самом небе. Этот вывод, резко противоречащий учению перипатетиков, Прокопович подтверждает данными наблюдений над движением планет, в частности открытием Галилеем фаз Венеры, которая, как и Луна, с течением времени меняет свой вид — от круглого диска до узкого серпа.

Интересны мысли Прокоповича об изменениях земной поверхности, которые совершаются, по его мнению, в результате действия естественных сил, а не божьего вмешательства. Они также подводили его слушателей к идее всеобщей изменчивости природы и ее развития. «С течением времени, — говорит Прокопович, — возникло множество новых гор, многие из них превратились в равнину. Это происходит обычно определенным способом, действием силы вод, которые вымывают внутренние слои земли и подымают горы, а другие сносят, нажимая на них, а также действием силы ветров, движений земли и иных» (61, 193 л.). Противоречили библейскому утверждению о неизменности созданной богом природы и рассуждения мыслителя о том, что реки меняют свои русла, а морские берега — свои очертания, что под действием силы вод и геологических сдвигов образуются новые острова, меняется конфигурация материков. «Пишут и о Сицилии, — замечает Прокопович, — что она была соединена с Италией, но не так давно отде-

лилась от материка, а потом вследствие обмывания морем стала еще более отдаленной» (там же, 173 об.).

Прокопович не сводит движение лишь к пространственному перемещению. Вслед за Аристотелем он понимает движение как все изменения, происходящие в природе. «Название движения и даже покоя принимается тут широко, — говорит он в своем курсе «Натурфилософии», — как обозначающее все физические изменения». «Многие тела, — продолжает он, — действуют без локального движения, как, например, то, что магнит притягивает железо» (61, 78 л.). Вероятно, Прокоповичу была известна работа сторонника Коперника Гильберта «О магните, магнитных телах и большом магните — Земле», вышедшая в Англии в 1600 г.

Подобно своим коллегам по киевской и московской Славяно-греко-латинской академии, Прокопович пытается дать классификацию видов движения. В отличие от Кононовича-Горбацкого, Калиновского, Конисского, которые говорили о шести видах движения — рождении и гибели, увеличении и уменьшении, изменении качества и перемещении, — он выделяет три вида движения: «Во-первых, движение относительно количества, которое бывает двояким — увеличением и уменьшением, во-вторых, движение относительно качества, которое называется изменением, в-третьих, движение относительно места, которое называется изменением места или перемещением» (там же, 101 л.). При анализе этих классификаций обращает на себя внимание то обстоятельство, что основные категории, в которых описывается движение: возникновение и гибель, качество и количество и т. д. — парные ка-

тегории, выражающие противоположность. И хотя авторы классификаций не поднимаются до понимания единства противоположностей, но нередко довольно близко подходят к этому. Так, почти во всех философских курсах указанных выше авторов мы можем найти мысль о том, что рождение одного есть гибель другого. «Расти и множиться вещи не могут без некоторого своего истления» (9, 130). Прокопович высказывает мысль о тождестве некоторых противоположностей: положительного и отрицательного, активности и пассивности. Так, например, он пишет, что «активность и пассивность в действительноти тождественны, имея два названия вследствие противоположности вещей, к которым относятся» (61, 100 об.). Говоря об «изяществе, симметрии и разнообразии мира», он обращает внимание на «гармонию различного». У него мы находим мысль и об отрицании абсолютного тождества. Но само соотношение тождества и различия, как и других противоположностей в его общем выражении, еще не выявляется ни Прокоповичем, ни другими киевскими профессорами. У них имеются лишь подходы к пониманию этого соотношения. При этом больше внимания уделяется различию, борьбе противоположностей, их взаимному исключению, чем связи и единству. «Бог установил закон, — говорит Прокопович о противоположностях, — чтобы они боролись между собой и взаимно друг друга уничтожали, возникали и исчезали и чтобы для этих изменений были препятствия» (там же, 85 об.).

Особенно ценным среди этих зачатков диалектических идей является признание связи движения с противоречивостью вещей. «Движение, — утверждает Прокопович, — возникает из проти-

воположного» (61, 102 л.). Борьба противоположностей, по его мнению, необходимое условие продолжения движения. «Это прекрасно доказывается и самим строением мира, и изменением тленных вещей в нем, которые так взаимно уничтожают одна другую, чтобы продолжить и расширить безукоризненность этого мира» (там же, 90 об.). Причем «подобное не действует на подобное» (там же, 202 об.), но противоположности тянутся друг к другу, а встретившись, они начинают так действовать друг на друга, стремясь к взаимному уничтожению, что вещь, в которой они имеются, начинает изменяться. Прокопович больше подчеркивает не созидательную, а разрушительную сторону противоречия. Интересно отметить, что в философских курсах, прочитанных в киевской академии, встречается также понятие отрицания отрицания. Яворский, например, рассматривая движение как последовательно осуществляющиеся акты отрицания, считал каждый следующий акт отрицанием отрицания.

В связи с изменением стиля научного мышления и методов, применяемых в естествознании, особенно вследствие возрастания роли математики в познании природы, большое значение в описании движения приобретают категории количества и отношения. В лекционных курсах, прочитанных в киевской академии, в том числе в курсах Прокоповича, выяснению содержания этих категорий уделяется значительное внимание, они рассматриваются как основные понятийные характеристики пространства и времени. Вслед за Аристотелем количество разделяется на непрерывное (continua) и прерывное (discreto). «Непрерывным количеством является такое, части которого соединены или связаны общей грани-

цей. Например, линия — точкой. А прерывным количеством будет то, части которого не соединены никакой общей границей, как число» (140, 26). Части непрерывного количества называются квантами, а прерывного — квотами. К непрерывному количеству обычно относили линию, поверхность, тело или массу, пространство и время. Его в свою очередь делили на перманентное, все части которого существуют одновременно, и последовательное, части которого следуют одна за другой, не существуя одновременно (см. 139, 17). Примером первого может быть пространство, второго — время.

Под качеством киевские профессора понимали то, что квалифицирует объект, благодаря чему он является таким, а не иным. Хотя во всех курсах натурфилософии аристотелевские качества: влажность, сухость, тепло, холод и т. д. — еще играли весьма существенную роль при объяснении движения, но категория качества здесь явно уступала категории количества.

В формировании нового стиля мышления, которое началось в период Возрождения, особенно большое место занимало выделение отношений в чистом виде как особого предмета познания. В связи с этим в науке XV — XVII столетий значительно возросла роль таких категорий, как «мера» — «количество» — «величина», «движение» — «пространство» — «время», «причина» — «следствие», «единичное» — «особенное» — «всеобщее», выражающих отношения. Ускорению этого процесса весьма способствовало введение переменных и их символов сначала в логике, а потом в математике. Исследование отношений было важным шагом в становлении представления о развитии вещей.

Среди свойств отношений выделялись три: 1) соотнесенные взаимно возвращаются: отец есть отец детей, а дети являются детьми отца; 2) соотнесенные соединены необходимой и неразрывной связью и взаимно друг друга обусловливают: если есть отец, то есть дети, и наоборот; 3) соотнесенные одновременны в природе, в познании и в дефиниции: человек не есть отец, не может быть познан и определен, как таковой, если у него нет детей и т. д. (139, 97 л.).

Раскрывая специфику причинного отношения, Прокопович высказывает интересные мысли, например о том, что действие внешнего фактора преломляется через то, на что он действует. Так, солнце создает в меде сладость, в горчице — горечь, в воске — мягкость, в коже — твердость. Философ считает, что причина становится следствием, а следствие — причиной в дальнейшем движении. Но в любом случае, если причина реальна, она выступает как начало, как то, что предшествует следствию. «Целевая причина, — по мнению Прокоповича, — не является реальной причиной, а только интенциональной, и она побуждает волю» (там же, 98 об.). Поэтому в ней нет и реального предшествования причины следствию. Можно сказать, что Феофан подходит здесь к пониманию того, что человек ставит себе цели на основании познания, которое правильно, истинно отражает действительность.

Наиболее трудным для Прокоповича был вопрос о том, находятся ли принципы, основания, причины движения в самой природе или вне ее. Над этим вопросом билась не только предшествующая, но и современная Прокоповичу физика

и натурфилософия, поскольку механистическое мировоззрение хотя и удовлетворительно объясняло каждое отдельное движение действием внешнего механического фактора, но преодолеть границы теологии в объяснении первопричины движения еще не могло и вслед за нею обращалось к идее перводвигателя — бога. Эта непоследовательность и противоречивость отразилась и во взглядах Прокоповича. С одной стороны, признавалась универсальность движения, а с другой стороны, эта универсальность отрицалась или ограничивалась через признание перводвигателя и первопричины — бога.

Однако к концу XVII и особенно в начале XVIII в. в материалистической философии значительно усиливается тенденция к объяснению причины движения природы из нее самой. Уже в 1704 г., в тот год, когда Прокопович начинает чтение лекционного курса в академии, Д. Толанд пишет свои знаменитые «Письма к Серене», в которых утверждает, что «*движение есть существенное свойство материи*, иначе говоря, столь же неотделимо от ее природы, сколь неотделимы от нее непроницаемость и протяжение...» (124, 152). Еще более определенно отвергая бога-перводвигателя, эту мысль проводят французские материалисты XVIII в.

Прокопович в решении вопроса о причине движения гораздо ближе к Галилею и Декарту, чем к Толанду и Гольбаху. О нем можно сказать, что именно в этом пункте у него, как и у Аристотеля, «онтология и космология... сливаются с его *теологией, или богословием*» (68, 214). Если на всем протяжении курса натурфилософии он требует объяснения природных явлений природными причинами, то здесь он допускает вмеша-

тельство бога. «Говорить о боге, — замечает Прокопович, — дело теологии... Впрочем, и физик может кое-что сказать о боге... но не в том смысле, кто он и какие имеет свойства, а в том смысле, что он есть перводвигатель, причина всех движений, которые происходят в этом достойном удивления мире материальных вещей» (61, 139 л.). Эти представления Феофана соответствовали уровню развития познания, для которого, по словам Ф. Энгельса, характерно, что «наука все еще глубоко увязает в теологии. Она повсюду ищет и находит в качестве последней причины толчок извне, необъяснимый из самой природы» (4, 349).

Исходя из своей деистической концепции движения, Прокопович считает, что бог только перводвигатель и первопричина, дальнейшее же развертывание движения и причинения, т. е. действие вторичных причин, происходит без вмешательства бога. Хотя «бог, — по его мнению, — сообщает толчок вторичным причинам» (61, 91 об.), но далее, «нельзя говорить, что бог действует при помощи вторичных причин, как бы вместе с ними... вторичные причины действуют своею собственною силой» (там же, 87 об.).

Вслед за этим первым шагом, обусловленным деизмом, Прокопович делает попытки объяснить движение не на основе концепции перводвигателя, а исходя из самой природы. «Из того, что мы сказали о причинах, вытекает, что они не только существуют в вещах, но и находятся внутри материальной природы подобно источникам и поэтому являются ее принципами» (там же, 82 л.). Подходя с разных сторон к признанию самодвижения природы, он вслед за своими предшественниками восстанавливает материалистиче-

ские идеи учения Аристотеля о движении. «Природа, — пишет Прокопович, опираясь на Аристотеля, — есть принцип и причина движения и покоя, т. е. если вещи движутся, их движение обусловливается природой, и если пребывают в покое, их покой не что иное обусловливает, а снова-таки природа. И поэтому движутся ли тела или покоятся, они по своей природе либо движутся, либо пребывают в покое» (там же, 78 л.). К середине XVIII столетия эта идея будет доведена до прямого отрицания первотолчка.

Выдвигая мысль о том, что тела движутся на основании собственной природы, Прокопович, опираясь на Аристотеля, тут же от него отходит. Для Феофана и движение и покой тел являются их естественным состоянием, вытекающим из природы каждого из них. Для Аристотеля таким состоянием является только покой, движение вызывается внешней силой. Еще более наглядно его отличие от Аристотеля выступает при рассмотрении движения небес. Он вполне четко ставит вопрос: какова причина движения небес — внешняя по отношению к ним или внутренняя? «Аристотель и почти все перипатетики, идущие за ним, — отмечает Феофан, — говорят, что небо движут разумные существа или духи, специально предназначенные для выполнения этой обязанности богом. То же признает, как убеждаемся, и Священное писание в книге шестой («под чем сгибаются те, что несут небо»). Некоторые хотят, чтобы это было сказано об ангелах. Однако я считаю более достоверной противоположную мысль, а именно что небо, если движется, движется само собой» (61, 169 об.).

Отрицая мысль об одухотворенности небес как «смешную и абсурдную», Прокопович в то же время понимает, что античные мыслители прибегали к одухотворению небес как модификации идеи бога-перводвигателя, потому что не могли на основе современной им науки объяснить действительных причин движения: «Из-за того, что не могли они [еще] исследовать, отчего движутся сами небеса... пришли к той мысли, чтоб одухотворенными небеса назвать. Но мы, как и все здравомыслящие, не можем утверждать то же самое» (61,168 л.).

Говоря о подходах Прокоповича к пониманию самодвижения природы, нельзя, наконец, не упомянуть о его размышлениях по поводу живых тел. Именно в них, по его мнению, способность к самодвижению проявляется с наибольшей силой. «Двигать себя и быть главной причиной своего движения является характерным признаком живого» (там же, 142 л.). «Различие между живыми и неживыми... — говорит он, — состоит в том, что первые имеют основную причину своего движения внутри себя» (там же, 144 об.). Вполне понятно, что уровень понимания самодвижения живой природы во времена Прокоповича весьма отличался от современного.

В конце XVII в. Антони Левенгук открыл микроорганизмы, он установил, что в растительных настоях, например сена, микроорганизмы размножаются с поразительной быстротой. Но откуда они там берутся? Этот вопрос интересовал всех — и Королевское общество в Лондоне, и Парижскую академию наук. К его решению были предложены два ответа. Одни ученые (Пуше, Жоли, Мюссе) думали, что микроорганизмы зарождаются в самом настое из частичек его ма-

терии, это учение было названо впоследствии теорией произвольного самозарождения. Другие предполагали, что в воздухе носится масса семян и яичек, которыми извечно засеяно мировое пространство. Попадая из воздуха в настой, они развиваются. Эта теория была названа теорией панспермии. Обе теории, особенно теория самозарождения простейших организмов, противоречили идее создания мира богом и существования все одухотворяющей мировой души.

Разделяя теорию самозарождения, Прокопович, как и многие другие сторонники ее в конце XVII — начале XVIII в., вовсе не считал, что самозарождаться могут сложные организмы, животные и человек.

Размножение путем воспроизведения родителями потомства философ относит к наиболее существенным особенностям живого. Оно существует для сохранения видов: «Способность к рождению на тот конец имеют твари врожденную, чтобы место погибающих другие подобные заступали и таким бы образом их вид сохранялся...» (9, 71). Вместе с тем от самого рождения живое имеет «внутрь себя причины своего разрушения, то есть разногласие своих частей, между собою воюющих и взаимно самих себя разрушающих» (там же, 50). Болезнь он рассматривает как частичное разрушение внутренней гармонии в организме, а смерть — как «всеобщее повреждение». Эти разрушительные силы существуют наряду с объединяющими организм в одно целое созидательными силами. Если Аристотель основным объединяющим механизмом в теле животного считал сердце, то к началу XVIII столетия в киевской академии утверждается мысль, которую разделял и Прокопович,

что им является мозг. Эта мысль соединялась в воззрениях Прокоповича с господствующими в физиологии того времени гуморалистическими представлениями, согласно которым нормальное функционирование живого тела связано с равновесием его жизненных соков. Последние, будучи особенно тонкими и чувствительными, становятся жизненными духами (spiritus vitalis), которые по нервам текут к мозгу. Учение Прокоповича о живом, впитавшее в себя все предрассудки своего времени, интересно тем, что оно подходит к идее самодвижения природы, раскрывающейся в многообразных формах.

Говоря о причинах движения и пытаясь объяснить их из самой природы, Прокопович касается проблемы соотношения движения и покоя. И здесь он приближается к пониманию их связи и противоположности. Для натурфилософии, пишет он, «более необходимым считаем познание движения, так как объяснение при его помощи включает почти все познание природы» (61, 103 об.). Прокопович отмечает, что «движению противостоит состояние покоя» (там же, 103 л.) и вместе с тем «состояние покоя одного тела всегда связано с движением другого тела, благодаря которому состояние покоя измеряется» (там же, 123 л.). При этом Прокопович считает, что состояние покоя может рассматриваться двояко — как отрицательное, если оно рассматривается как отсутствие движения в теле, и как положительное, если оно берется как определенное бытие движущегося тела. В этой мысли содержится приближение к пониманию относительности покоя. Это приближение становится все более явным, если принять во внимание, что состояние покоя тел Прокопович считает вре-

менным, таким, в котором они пребывают благодаря действию внешних сил, и, наоборот, состояние движения физических тел он считает постоянным, непреходящим. «Можно доказывать, что тяжелые и легкие тела, — говорит он, — даже при отсутствии творца и в том случае, когда насильственно приостанавливают свое движение, снова начинают двигаться», ибо тела «до тех пор пребывают в состоянии покоя, пока удерживаются какой-то внешней силой, и, если ее устранить, немедленно приходят в движение» (там же, 143 об.). Отсюда становится очевидным, что взгляды Прокоповича на соотношение движения и покоя существенно отличаются от аристотелевских. Для Стагирита естественным движением является только движение тела к состоянию покоя. Состояние движения выступает у него как временное, преходящее, а состояние покоя — как постоянное и непреходящее. У Прокоповича, напротив, естественное и непреходящее — движение, а временное и преходящее — покой.

В отличие от Аристотеля, которому была знакома только инерция покоя, Прокопович близок к пониманию инерциальности движения. Само содержание понятия «инерция» Прокоповичем существенно расширяется, при этом приоритет состояния покоя устраняется. Понимание им инерции близко к пониманию инерции Галилеем, который уже вполне сознательно пользовался принципом инерции, хотя и не дал его полной формулировки, как это позже сделал Ньютон.

При рассмотрении движения Прокопович значительное внимание уделяет пространственно-временным отношениям, в истолковании которых

весьма заметна материалистическая тенденция. И прежде всего он рассматривает их как характеристики бытия самих природных тел. «Каждому физическому телу, — говорит Прокопович, — с необходимостью присуще бытие в каком-то времени и пространстве. Ибо то, что не имеет бытия никогда и нигде, не существует в природе вещей. Бытие во времени и пространстве есть их наиболее общее свойство, а потому его изучение входит в общее учение о физическом теле. При этом философы познают пространство и время не ради их самих, а для более полного понимания движения» (61, 121 об.).

Прокопович отрицает, что пространство может существовать вне тела. «Не может быть никакого места без какого-нибудь тела» (там же, 132 об.), — утверждает он. «Ничье могущество, — продолжает мыслитель, — не может сделать так, чтобы тело было телом и не занимало места» (там же, 128 л.). К числу свойств места (пространства) Феофан относит следующее: 1) то, что вмещается, вмещается в себе, 2) не может быть вне вмещаемого тела, 3) не может быть больше или меньше его, 4) не может быть без никакого тела, хотя может быть без того или другого и т. д. Из перечисления этих свойств, характеризующих пространство как протяженность, неотделимую от тел, видно, что в решении данного вопроса Прокопович был продолжателем линии Аристотеля — Декарта — Лейбница и противником линии Демокрита — Ньютона, которые признавали существование пустоты.

Научная жизнь начала XVIII столетия ознаменовалась полемикой по вопросам, связанным с пониманием пространства и времени, между

Лейбницем, который считал, что пространство неотделимо от движущихся тел, и Кларком, выразителем взглядов Ньютона. Хотя эта полемика была облечена в теологическую форму (которая была присуща многим научным диспутам и работам того времени), она касалась вопросов первостепенной научной важности. «Вопрос, таким образом, состоит в том, — писал Прокопович, размышляя над теми проблемами, вокруг которых шла дискуссия,— является ли длительность и протяженность какой-то позитивной вещью, отличной от вещи, которая есть в пространстве и времени» (61, 126 л.). Сам он отрицательно отвечает на этот вопрос, настаивая на неотделимости пространства от движущегося тела. Мысль эта находит подтверждение и в его решительном отрицании пустоты. Конечно, при этом он был далек от утверждения, что «природа боится пустоты». Известно, что уже Галилей показал ограниченность «боязни пустоты» в природе, наблюдая работу всасывающего насоса, который выкачивает воду из колодца, если глубина не превышает примерно 10 метров. Эти наблюдения известны Прокоповичу, он называет цифру — 32 фута, что приблизительно совпадает с данными Галилея. Галилей принципиально не допускал существования атмосферного давления, Прокопович же при изложении этого вопроса опирается на работы Торричелли и Паскаля. Он приводит также идею Декарта об уменьшении атмосферного давления с высотой и результаты ее опытной проверки на горе Арвернии, ссылается на исследования Герике и Бойля, на данные Борелли о том, что удельный вес воды относится к весу воздуха, как 1175 к 1. Говоря о весе и уп-

ругости воздуха, Феофан отмечает, что «новейшие ученые на основании этих двух свойств воздуха объясняют отсутствие пустоты» (там же, 137 об.). Этот вывод, по его мнению, закономерно вытекает как из того, что пространство неотделимо от тел, так и из принципа «близкодействия», отрицания возможности действия силы через пустоту. Подобные взгляды, основанные на отрицании пустоты и, следовательно, пространства как вместилища тел, а также дальнодействия, в первой половине XVIII столетия были господствующими в России.

Время, подобно пространству, по мнению Прокоповича, неотделимо от природных тел. Оно является мерой их движения относительно предыдущего и последующего или «самой последовательностью частей движения» (61, 122 об.). Так же, как и пространство, время существует реально, объективно, будучи характеристикой движущегося тела.

Прокопович считает, что между началом движения тела и его конечным результатом проходит определенное время. Мгновенное взаимодействие физических тел он отрицает. Вместе с тем вслед за Аристотелем и Галилеем философ утверждает, что свет распространяется почти мгновенно. Возможно, мысль высказанная Авиценной, Альхазеном (Ибн аль-Хайтамом), Николаем из Отрекура и другими естествоиспытателями, об очень большой, но конечной скорости распространения света ему не была известна. В «Натурфилософии» Прокоповича нет упоминания и об определении в 1672 г. скорости света датским ученым Рёмером. Однако законы преломления и теория радуги освещаются им довольно полно. Работы Теодорика (Дитриха из

Фрейберга), Витело, Марка Антонио де Доминиса ему были известны.

В связи с рассмотрением вопроса о пространстве и времени Прокопович детально анализирует понятия конечного и бесконечного, прерывного и непрерывного. В целом его взгляды на соотношение конечного и бесконечного, прерывного и непрерывного еще остаются в пределах метафизики. Так, он утверждает, что «из конечного не может возникнуть бесконечное» (там же, 105 об.).

«Бесконечным, — у Прокоповича, — называется то, что не имеет конца, что никаким способом не может исчерпаться, в чем никогда нет крайнего» (61, 118 об.). При этом под концом он понимает границу, предел. В «Натурфилософии» Феофан делит бесконечное на актуальное и потенциальное. «Актуальным бесконечным является такое, — говорит он, — все части которого существуют одновременно... Потенциальное бесконечное есть то, не все части чего существуют, а только некоторые из них актуальны, а остальные постепенно присоединяются к ним» (там же, 104 л.). Смысл бесконечного, по его мнению, состоит в неизменности и неподвижности. Оно не возникает, не начинается и не кончается. Оно не может пространственно перемещаться, так как все место принадлежит ему, и если бы было им оставлено, то оно стало бы конечным. Бесконечное не существует вне мира, ибо вне его ничего нет, и не существует в мире, ибо оно было бы ограничено пределами мира. Однако это утверждение не проводится им последовательно, так как он признает и бесконечное количество звезд на небе, и бесконечное множество вещей в мире, и бесконечную делимость тел. В вопросе о бес-

конечном Феофан решительно расходится с представителями второй схоластики, утверждавшими, что бесконечное создается богом. Вопреки им Прокопович считает, что «ничего бесконечного бог не может создать» (61, 108 об.). Полемизируя в этом вопросе с Арриагой, он пишет: «Если бог не может создать ничего большего, чем то, что он создал раньше, то исчерпывается всемогущество божье, а если может, то тó, что он создает, не является бесконечным» (там же, 104 об.).

В позднем средневековье идеи существования бесконечного в природе развиваются в виде гипотезы о бесконечности Вселенной и множественности миров. В XIV—XV вв. ее отстаивает Хасдай бен-Авраам Креская, затем Леонардо да Винчи, Николай Кузанский. Но в России идея бесконечности Вселенной, природы, движения, пространства, времени утвердилась только во второй половине XVIII в., ее уже вполне отчетливо выражают Ломоносов и Сковорода.

Не соглашается Прокопович с Арриагой и другими представителями второй схоластики — зенонистами и в том, что они рассматривали движение лишь как дискретное. И хотя доказательства Аристотеля против Зенона Прокопович считает недостаточными, в полемике с представителями второй схоластики он опирается на его мысль о том, что протяженное тело не может слагаться из непротяженных, неделимых, т. е. математических, точек. «Непрерывное тело не может слагаться из неделимых частиц, т. е. только из чистых точек» (61, 115 л.). «...Точки должны быть телами, — заключает Феофан, — ибо если не будут телами, то и непрерывное, сложенное из них, не будет телом, а

если и будет телом, то непротяженным» (там же, 117 л.).

Отрицая, что тело может состоять из математических точек, Прокопович отнюдь не считал, что оно образуется из физических атомов. Такая точка зрения в начале XVIII столетия была общепринятой как в киевской, так и в московской академиях. Преподававшие в них профессора отрицательно относились к атомистической гипотезе Левкиппа — Демокрита, еще в меньшем почете был у них Эпикур, из учения которого следовал открытый атеизм. Взгляды последнего Прокопович называет абсурдными и безбожными. Они не импонировали ему и потому, что исходили из признания возникновения мира вследствие случайного соединения атомов. Вслед за Аристотелем Прокопович говорит, что мир не мог возникнуть случайно, подобно тому как из случайно рассыпанных букв не могли возникнуть чудесные произведения Гомера.

Однако атомистическая гипотеза была неприемлемой для Прокоповича и его коллег не только вследствие их неумения диалектически объяснить соотношение случайности и необходимости (эту задачу решили философия и естествознание более позднего времени), но и еще по крайней мере по двум причинам. Эта гипотеза могла объяснить движение атомов, только допуская пустоту, которую отрицал Прокопович. Кроме того, она исходила из признания неделимости мельчайших частиц, которые вследствие этого и назывались атомами.

В философских работах Прокоповича мы находим идеи об определенном единстве делимости и неделимости. «Природе любой вещи, — пишет он, — свойственно как то, что она неделима сама

по себе и расчленена, так и то, что она делима и определена по отношению к другой вещи. Это второе не может измениться даже при божьем вмешательстве» (61, 131 л.). Прокопович признает, что вещество состоит из мельчайших частиц — корпускул. В их наличии, по мнению Прокоповича, мы убеждаемся как на основании данных органов чувств, так и путем размышления.

Однако в отличие от атомистов Прокопович полагал, что корпускулы, из которых состоят тела, в свою очередь слагаются из еще более мелких частиц, и так без конца, т. е. он, как и Аристотель, считал физическое тело в его делимости бесконечным. «Все упомянутые тела, — читаем в курсе «Натурфилософии», — равно состоят из бесконечно делимых телец» (там же, 118 об.). Каждое физическое тело неограниченно, неисчерпаемо делимо — идет ли речь о земном шаре или о маковом зерне. И если бы двух ангелов, говорит Прокопович, заставили выполнить работу по делению этих последних, то не ранее закончил бы работу тот, который делил маковое зерно, чем тот, который делил земной шар. Хотя эти взгляды высказаны в теологической форме, однако, освободившись от нее, они имели великую историческую перспективу быть доказанными той ступенью развития физической науки, на которой началось практическое расщепление атома и открытие еще более мелких элементарных частиц.

Суммируя вышесказанное, отметим, что учение Прокоповича о движении, так же как и его учение о материи, содержит в себе немало элементов деизма и в силу этого внутренне противоречиво. С одной стороны, он признает бога как первопричину и перводвигателя, а с дру-

гой — универсальность движения в природе, осуществляющегося на основании ее собственных принципов. Эта противоречивость во взглядах философа была выражением сложных процессов, происходящих в философии и естествознании того времени, связанных с их высвобождением из оков средневекового схоластического мировоззрения и формированием материалистического миропонимания. Идея бога как первопричины и перводвигателя, выражавшая историческую ограниченность взглядов мыслителя, была превзойдена дальнейшим развитием философии. Идеи же универсальности самодвижения природы, безграничной делимости и неисчерпаемости материи, подходы к пониманию движения как изменения вообще и к другим диалектическим положениям влились в общее русло прогрессивных идей философии Нового времени и были ярким свидетельством того, что наше отечество не стояло в стороне от магистральных путей духовного прогресса человечества.

Глава II

РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Мыслители эпохи Возрождения, подвергшие критике схоластику и выдвинувшие в противовес ей задачу изучения человека, его земных дел, материальной природы, наметили только первые общие контуры мировоззрения нового восходящего класса — буржуазии. Антифеодальное по своей сущности, оно развивалось и конкретизировалось в эпоху ранних буржуазных революций на основе глубоких изменений в сфере производства, экономических отношений, идеологии. В напряженных схватках с носителями идей старого общества, и прежде всего церковниками, было положено начало освобождению философии из-под власти теологии, ее секуляризации.

В течение всего этого времени схоластика продолжала оставаться официально признанной церковью философией. Ее адепты, особенно выразители идей контрреформации, опираясь на традиции господствовавшей христианской религии, на выработанное церковью в течение многих веков умение приспособляться к новым условиям, пытались оживить и подновить пошатнувшееся теологическое мировоззрение. Но наука уже не могла развиваться дальше в его узких границах и шаг за шагом с необходимостью их прорывала,

церковь относилась к ней враждебно, боролась с ней и противодействовала ее прогрессу всеми доступными средствами. Сожжение Бруно, Сервета, Ванини, преследование Галилея и многих других ученых, занесение лучших творений человеческого разума в Индекс запрещенных книг — вот средства, которые избрала церковь в борьбе с наукой. Однако, несмотря на все ее попытки удержать науку под своей властью, она оказывается неспособной сделать это. Наука все более порывает с теологией, становится на путь самостоятельного развития и переходит в наступление против церкви и религии.

Выражая потребности зарождающегося нового буржуазного уклада, прогресс науки обусловил изменение не только ее статуса в обществе, но и представлений о ее целях, методах, критериях истинности научных положений и всего пути познания в целом. Если в период господства теологии наука рассматривалась как путь богопознания, в ней преобладало умозрение, догматизм и авторитаризм, вследствие которых лишь те положения считались истинными, которые не противоречили Библии, учению отцов церкви, постановлениям соборов, то теперь эти взгляды оказываются несостоятельными. Буржуазия требует, чтобы результаты научных исследований были практически применимы; польза становится основной целью и основным понятием не только социологических учений эпохи Просвещения, но и гносеологии. Соответственно догматизм и умозрение сменяются опытом и экспериментом, создаются учения о единстве интеллектуальных операций и опыта. Наряду с дедукцией в научном познании значительное место отвоевывает индукция, вместо умозрительного дета-

лизирующего анализа с его бесчисленными дефинициями и дистинкциями появляется анализ природных тел и его следствие — попытки создания классификационных синтетических систем. В качестве критерия истинности выступает уже не столько согласие с Библией, сколько здравый смысл, разум, опыт, эксперимент. Рост самосознания науки отражается в усилении внимания к гносеологическим проблемам в философии, во все большем выдвижении на первый план вопроса о соотношении знания и веры, просвещения и суеверия, в решении которого конфликт противоборствующих социальных сил становится особенно острым.

Будучи идеологом просвещенного абсолютизма, Прокопович видит в науке основное средство для достижения мощи и процветания российского государства, развития мануфактур и ремесел, благосостояния и «беспечалия» его граждан. Тема борьбы знания, науки с невежеством и суеверием является главной как в его произведениях, так и в сочинениях его ближайших сподвижников — Татищева, Кантемира, Бужинского. При этом, начиная с «Владимира», через все его произведения последовательно проводится одна и та же мысль — носителем и поборником идеи развития науки и просвещения является светское государство, а сторонниками невежества, суеверия и лицемерия — духовенство, которое насаждает их с целью личного обогащения. Эта мысль не только не соответствовала интересам духовного сословия, к которому принадлежал Прокопович, но была прямо направлена против него. Подобные явления не столь уж редки. Напомним, что Николай Кузанский был кардиналом, Коперник—каноником, Джордано Бруно—

монахом, но именно они подняли восстание против освящаемого церковью теологического мировоззрения и пробили в нем первую брешь. И если автор «Папского приговора Галилею» и «Светской песни» по воле царя стал церковным иерархом, то это случилось потому, что, зная его враждебное отношение к боярско-церковным кругам, ненависть и презрение к духовенству, Петр I решил использовать его как для подавления церковной оппозиции, так и для насаждения наук и развития учебных заведений в России.

1. ПУТЬ ПОЗНАНИЯ

Подобно другим отечественным мыслителям XVII — начала XVIII в., Прокопович считал, что живое обладает по меньшей мере тремя свойствами: вегетативностью, включающей питание, рост, размножение (общие растениям, животным и человеку); чувствительностью, имеющейся у животных и человека; разумностью, присущей только человеку. При этом он не отрицал, что зачатки рассудка есть и у животных. «Вы увидите, — говорит он, обращаясь к своим слушателям, — у многих животных признаки... рассудительности» (61, 95 об.). В защиту этого положения в «Натурфилософии» Феофан приводит целый ряд аргументов. Однако он не соглашается с мнением тех мыслителей, которые полагали, что у животных есть также и разум. Единообразие действий животных, видовые свойства их поведения и его целесообразность Прокопович объясняет через инстинкт. С его помощью, говорит он, животные распознают вредное и полезное для них и соответственно стре-

мятся к нему или избегают. Инстинкт определяется им как действие воображения, возбуждаемого чувственными знаками, получаемыми от объектов. Он действует бессознательно и не опирается на предвидение.

Ощущения рассматриваются Прокоповичем как весьма важный и совершенно необходимый этап познания. В своих произведениях, даже богословских, он, подобно деятелям Возрождения, реабилитирует человеческие ощущения и чувства, восстанавливая некоторые материалистические тенденции аристотелевского эмпиризма и сенсуализма. Он убежден в непогрешимости чувств и призывает доверять их показаниям.

Наиболее совершенным ощущением Прокопович считает ощущение, полученное через зрение. В своем отношении к зрению как важнейшему и прекраснейшему из всех чувств Прокопович перекликается с Леонардо да Винчи. Однако не только это роднит его с Леонардо. Великий гуманист считал истинными только те науки, которые, понуждаемые опытом, прошли через ощущения (см. 78, 175). То же утверждает и Феофан: «Физические теории не иначе становятся более точными, как через испытание органами чувств» (61, 167 л.).

Оба мыслителя одинаково оценивали роль чувственного опыта в науке как ее основу, начало. Мудрость, говорил Леонардо, есть дочь опыта. Пусты и полны ошибок «те науки, которые не порождены опытом, отцом всякой достоверности, и не завершаются в наглядном опыте, то есть те науки, начало, средина или конец которых не проходят через одно из пяти чувств» (78, 181—182). Почти те же слова мы находим и у

Феофана, и он говорит об «опыте, который является учителем философии», с которого начинаются даже самые абстрактные науки, в том числе и математика. «Нужно больше слушать тех,— отмечает он,— кто старательно исследует природу при помощи опыта, чем знающих все посредством воображения». Опыт и умозрение, по его мнению, это две ноги ученого, если он ступает только на одну, он неизбежно хромает. Вместе с тем Прокопович призывает «полагаться больше на опыт, нежели на рассудок, поелику тот гораздо больше ошибается, кто рассуждениями своими без опыта, нежели кто опытами без дальнейших умствований, следует... человеческий рассудок, дабы безпогрешителен был, должен непременно утверждаться на опытах, которые и одни без оного часто уверяют в истине» (61, 202 л.).

Подчеркивая значение чувств и чувственного опыта как необходимого исходного этапа познания, Прокопович был твердо убежден в том, что содержание мышления формируется из данных, полученных из ощущений. Рассматривая переход от ощущений к мышлению, философ значительное внимание уделяет памяти, воображению, простым и сложным идеям. При этом он подчеркивает творческий характер воображения. Оно извлекает из памяти хранящиеся там образы и их «обломки», сочетает их, переставляет, воссоздает и формирует из них простые, а затем и сложные идеи. Прокоповичу, несомненно, было известно описанное еще Аристотелем явление ассоциации, исследование которого было в центре внимания современной ему психологии.

Раскрывая творческий характер воображения и фантазии, проявляющейся в процессе перехода

от ощущений к мышлению, и понимая познание как деятельность чувственной и разумной души, направленной на получение нового знания, Прокопович отвергает платоновскую теорию познания как воспоминания. Утверждая, что познание есть процесс приобретения нового знания, он, как и большинство отечественных ученых того времени, считает, что разум новорожденного подобен чистой доске (tabula rasa). Врожденной для человека является только способность ощущать, представлять, мыслить, а все содержание этих познавательных актов формируется в ходе воздействия на него внешнего мира.

Так же, как и чувства, разум, по мнению Прокоповича, связан с воздействием объекта. «Разум, — говорит он, — есть необходимая сила, которая после появления перед ним объекта не может на него не распространяться, подобно тому, как открытый глаз не может не видеть того, что перед ним находится» (61, 49 об.). В этом утверждении содержится определенное признание активности разума, ибо он рассматривается как сила по отношению к объекту, который подлежит его действию.

Размышления Прокоповича о познавательной деятельности человека не исчерпываются его отмежеванием от схоластики в понимании роли ощущений и разума, он касается и более специальных проблем. Заслуживают внимания его мысли об объекте науки, об употребляемых ею общих понятиях, о методе познания, о соотношении теоретического и практического, языка и мышления.

Объектом философ называет то, что познается, что противопоставляется интеллекту и должно быть подчинено им. Объект выступает как

препятствие, которое останавливает направленную вовне интеллектуальную потенцию и сосредоточивает на себе ее действие. Для выявления объекта необходима активность, действенность интеллекта.

Признавая первичность и независимость объекта и вторичность образов и понятий, Прокопович вместе с тем подчеркивает, что только то во внешней относительно субъекта вещи будет объектом, на что направлено его познание. То же, что не попадает в сферу действия познания, является не объектом, а индифферентной к познанию действительностью. «Пока я вижу в человеке живое существо и не замечаю рационального, — писал он, — то только живое существо будет действительным объектом» (61, 39 л.).

Объекты науки, по мнению мыслителя, не создаются науками: так, «физика не создает Вселенной, но рассуждает о ней. Диалектика также не порождает разум, но делает его более совершенным» (там же, 17 об.).

Одну и ту же вещь, говорит он, могут изучать различные науки. Так, человек может быть объектом и физики, и этики, и медицины и т. д., теоретические понятия могут рассматриваться и физиком и логиком. «Физик, когда образует силлогизм на материале своей науки, рассматривает как физик только материю, форму же силлогизма строит как логик...» (там же, 26 л.). Основанием для того, что одна и та же вещь может изучаться различными науками, является прежде всего многогранность самой вещи, выступающая в качестве одной из важнейших предпосылок разнообразия приемов и способов ее рассмотрения. Многогранность вещи (например, то, что человек есть и природное тело, и живой ор-

ганизм, и разумное существо в средние века отражалась в концепции о метафизических ступенях. Относительно их понимания, говорит Прокопович, были выдвинуты две противоположные точки зрения. Томисты утверждали, что метафизические ступени реально разделены в самой вещи. Скоттисты, напротив, считали, что такое разделение отсутствует в действительности и существует только в интеллекте. Феофан не принимает и критикует обе точки зрения. По его мнению, разделенность этих ступеней в интеллекте опирается на объективное основание — их потенциальное различие в самой вещи. «На вопрос томистов, — пишет он, — мы отвечаем кратко. Основание того, почему живое существо отличается от разумного, заложено в действительности. Но это основание не является внутренним объективным различием вещи, а качеством той же вещи, пребывающей в состоянии разных и разнообразных движений или находящейся в определенном отношении к различным действиям...» (61, 41 об.).

Поэтому, когда различные науки обращаются к одной и той же вещи, они берут в ней разное и по существу имеют разные объекты. «Наука, — пишет Прокопович, — определяется объектом» (там же, 25 об.).

При этом, по мнению Прокоповича, для того чтобы что-то можно было назвать объектом науки, оно должно удовлетворять по крайней мере трем условиям: во-первых, представлять определенное единство; во-вторых, чтобы к нему можно было отнести все, что известно науке в этой области; в-третьих, чтобы наука посредством него и метода, которым его рассматривают, отличалась от всех других наук (см. 61, 22 об.). В этих

требованиях можно увидеть определенное стремление к целостности, полноте и непротиворечивости науки.

В понимании метода Прокопович еще основывается на аристотелевском учении, так как в центре его внимания находится силлогистический дедуктивный вывод. Однако его значительный интерес к этому вопросу продиктован развивающимся естествознанием, поэтому в его решении есть немало элементов, близких философии эпохи Возрождения и Реформации, а порой и Нового времени.

Метод исследования понимается им широко как метод познания вообще. По мнению Прокоповича, каждая наука кроме знаний, полученных благодаря деятельности и разуму, вырабатывает и «само умение, которое делает разум способным получать такие знания» (там же, 17 л.). Это умение приобретается путем обобщения познания объектов, его исторического опыта. Метод фиксирует в познании изменяющихся вещей то, что повторяется во многих познавательных актах, т. е. закономерное, постоянное, неизменное, применяя его потом снова к познанию изменяющихся вещей. «Наука, — говорит Прокопович, — имеет дело с неизменным, исходя из которого напряжением разума рассматривает вещи, которые как объекты... являются изменяющимися» (там же, 21 л.).

Сущность метода состоит в том, что он есть способ нахождения неизвестного через известное. Это умение, способ или метод познания, хотя и вырабатывается на основе обобщения познавательных актов во всех науках, не является специальным объектом этих наук, но становится им только в логике, наряду с операциями мышле-

ния, направленными на достижение истинности наук. Изучая метод познания, говорит Прокопович, диалектика готовит орудия исследования для всех наук, ибо метод и есть тот инструмент, с помощью которого осуществляется познание каждой из них, и тем лучше, чем совершеннее приготовлен этот инструмент. Ибо «любой мастер, — пишет мыслитель, — лучше и легче выполнит свою работу, вооруженный лучшими и удобными инструментами, чем если бы он не имел никаких или имел очень грубые и несовершенные» (61, 27 об.). А диалектика, понимаемая как наука логики, именно и дает познанию усовершенствованные инструменты.

Последнее уточнение вызвано тем, что Прокопович, следуя традиции, различает диалектику природную и искусственную, или логическую науку. «Природная, — говорит он, — это та, которая непосредственно из природы переходит в разум, следующий за ней без обучения и определенного метода рассуждения, применяя ее, хотя она груба и очень сложна. Искусственная же является более совершенной, она представляет собой искусство исследования и есть собрание многих интеллектуальных навыков, касающихся метода познания... Осознав это, нужно сделать первый вывод: природная диалектика оказывается необходимой для понимания остальных наук, при этом только она настолько необходима, что без нее нельзя овладеть ни одной наукой, как в этом убеждает здравый смысл... Второе наше утверждение в связи с этим состоит в том, что только искусственная диалектика оказывается наиболее полезной для остальных наук. Она также необходима в том смысле, что хотя без нее и можно получить любые знания, но с боль-

шим трудом, а с ее помощью они приобретаются значительно легче» (61, 27 об.).

Среди всех методов, способов, приемов получения знания Прокопович особенно высоко ценит математические методы, которые в его время стали все больше проникать в естествознание. Он твердо убежден, что «для занятий философией не пригоден разум, не освещенный ярким светом геометрических знаний» (62, *2*, 52 л.).

Все, кто знал Прокоповича, отмечали, что он очень любил занятия математикой. Он сам говорит об этом так: «Нас охватывает пламенная страсть к математическим наукам» (62, *1*, 4 об.). Прокопович хорошо знал математические труды М. Шаля, Х. Клавия, Г. Фризия, Ф. Оронция и более древних, Евклида, Аполлония, Прокла. В его библиотеке было немало трудов по математике. «Я очень часто замечал, — пишет Прокопович, — наблюдая как самого себя, так и многих других, что ни одна наука не зажигает таким желанием познания, как математика». По его мнению, именно математика есть то, что лежит в основе многих других наук и искусств — архитектуры, кораблестроения, фортификации.

Рассматривая ход познания в математике, Прокопович особенное внимание обращает на такие понятия, как «определение», «постулат», «аксиома», «принципы», «проблема» или «задача», «теорема», «алгоритм», «измерение» и др. Отметим, что подход Прокоповича к математическим понятиям, в котором нельзя не увидеть приближения к их материалистическому истолкованию, вытекает из его общего понимания сущности понятий, и особенно наиболее общих понятий, которые тогда по привычке еще продолжали называть универсалиями. Но

к тому времени уже давно отшумели жаркие споры номиналистов и реалистов, в столкновении которых проявлялось противоборство материалистических и идеалистических тенденций в средневековой философии. Однако вопрос не утратил своей актуальности, с каждым новым этапом развития философии он получал все более глубокое решение, продолжая и доныне разделять основные философские направления. Прокопович хорошо понимает это, говоря, что речь здесь идет о том, «существуют ли универсалии в природе, или они только общие понятия» (61, 28). Направленность его взглядов в решении этого вопроса против платоновского идеализма несомненна («мысль Платона... противоречит нашей»). Вместе с тем он не разделяет взглядов ни крайних номиналистов, ни крайних реалистов. Феофан отрицает как то, что универсалии существуют реально вне единичных вещей, так и то, что они существуют только как понятия, или концепты. «Верным является утверждение, — говорит он, — которое уверяет, что не только названия, но и сами вещи универсальны» (там же, 30 л.).

Прокопович считает, что понятие, будучи операцией разума, содержит в себе общее и к нему относится, ибо «единичное не поддается определению или доказательству и нет наук об единичных вещах». Но то общее, что содержится в понятии, имеет основание в природе, ибо «отличным друг от друга вещам действительно присуще реальное тождество» (61, 32 л.). Науки и изучают то общее, повторяющееся, тождественное в вещах, что воспроизводится в понятиях. «Науки имеют дело, — продолжает Прокопович, — с природными универсалиями как тако-

выми, а не с теми, которые познаются...», т. е. «с многочисленными вещами с учетом того, что они подобны между собой» (там же, 33 об.). Поэтому, утверждая, что «универсальное есть объект разума, следовательно, предшествует деятельности разума» (там же), Прокопович прежде всего имеет в виду то, что общее существует в вещах и если на него направляется деятельность разума, оно воспроизводится в понятиях. Таким образом, вопрос о том, что здесь первично и что вторично, решается Прокоповичем ясно и недвусмысленно.

В «Логике» Прокопович уделяет значительное внимание проблеме истинности. «Суждение, которое соответствует своему объекту, — пишет он,— является определенно истинным, то же, которое не соответствует объекту, определенно ошибочным» (61, 44 об.). Это — аристотелевское определение истинности, которое было общепринятым не только в период средневековья, но и в логике Нового времени. Оно содержало в себе двойственную возможность, т. е. могло выражать и материалистическое и идеалистическое решение проблемы истинности в зависимости от того, как понимался объект, действительность, которой должно соответствовать суждение. В случае признания первичности материального мира, отражаемого в соответствующей логической форме, оно давало материалистическое понимание истинности. В противном случае — идеалистическое. Но, как уже отмечалось, большинство лекционных курсов, прочитанных в России в конце XVII и начале XVIII в., предлагало своим слушателям такое понимание действительности, которое включало значительные элементы деизма, было внутренне противоречиво, совме-

щало идеалистические и материалистические утверждения. Эта противоречивость отразилась и на самом понимании истинности, и прежде всего в делении истинности на логическую и метафизическую, или трансцендентальную.

Под логической истинностью понималось соответствие логических операций объектам, миру материальных вещей, природе. Бог при этом рассматривался либо как природа, либо элиминировался в той или другой степени, переносился за пределы философии в область теологии. Сами же логические операции трактовались как такие, которые не только соответствуют, но и совпадают с объективными операциями и отношениями. В понятии логической истинности отразились преимущественно материалистические тенденции понимания истинности.

Однако истинность метафизическая рассматривалась как соответствие не познания объекту, а объекта познанию. Здесь шла речь об истинности бытия в зависимости от того, соответствует или не соответствует оно его познанию, наличествующему в разуме бога, божественным понятиям и идеям.

Прокопович не оставил метафизики, он развивал теорию не трансцендентальной, а логической, или формальной, истинности. Подобно другим профессорам киевской и московской академий, он уже достаточно четко различает истинность и правильность. Если под истинностью он понимает соответствие вывода объекту, то под правильностью — протекание логических операций в соответствии с правилами. Последние устанавливаются в процессе изучения и обобщения структуры, связей, последовательности логических операций, дающих истинный вывод. Их

установлению значительно способствует также изучение и типологизация логических операций, приводящих к ложным заключениям. Правильность, по Прокоповичу, есть необходимое, но не достаточное условие для получения истинного вывода, ибо для этого нужно еще соответствие объекту. Он считает, что «истинное познание уже в самом акте имеет правильность».

Следующим и не менее важным определением истинности является необходимость. Она, как полагает Прокопович, присуща истинному мышлению в том смысле, что если содержание посылок соответствует действительности и вывод производится правильно, то его результат с необходимостью должен быть истинным. Из истинного и правильного может следовать только истинное. «Это до такой степени ясно, — пишет Прокопович, — что ни Фома Аквинский, ни искуснейший доктор Скотт, ни Иоанн Кальвин, ни ангелы, ни даже сам премудрый бог не могут выдвинуть истинных аргументов против истины. Я утверждал бы самым определенным образом и без колебаний, что иное решение просто невозможно» (61, 53 л.). Он настолько убежден в несомненной истинности правильно построенного силлогизма, что с пафосом провозглашает: «Если бы сам бог составил истинный силлогизм против какой-нибудь евангельской догмы, то я ответил бы вполне резонно, что, следовательно, ложна евангельская догма» (там же).

Истинное знание Прокопович характеризует как очевидное, ясное и определенное. На эти особенности знания в связи с проникновением в науку точных математических методов и критикой умозрительных конструкций и фантастических вымыслов обращали внимание многие фи-

лософы XVII в., в том числе Декарт, Гоббс, Спиноза. По мнению Прокоповича, очевидность и ясность принадлежат познанию человека как природному процессу, в котором непосредственное восприятие предмета (самого через себя) побуждает естественный свет разума согласовать с ним логические операции. В отличие от знания утверждения веры, хотя и могут быть вполне определенными, не обладают ни очевидностью, ни ясностью. Наука, говорит мыслитель, утверждает как истинное то, что видит, но она не признает, чтобы что-то становилось истинным от чьего бы то ни было утверждения, как это имеет место в вере. Несовместимость знания и веры в плане их отношения к истинности выражается, как пишет Прокопович в «Логике», в том, что вера исчезает, когда появляется опыт и знание.

Только истинное знание называет он полезным. Полезность как выражение практической применимости знаний — это та характеристика истинности, которая в эпоху Просвещения впервые становится в центре гносеологических изысканий. Прокопович обращается к полезности при выяснении цели логики, которую он видит в достижении правильности операций мышления для получения истинного вывода. «Упомянутая цель, — пишет он, — имеет большую пользу для человеческой жизни, ибо что может быть полезнее, чем освобождение человеческого разума от ложных взглядов и превращение его в подвижный инструмент, способный к отысканию истинного знания о разнообразных вещах» (61, 15 л.).

Раскрывая путь познания от ощущений, восприятий, понятий, суждений к теории, Прокопович специально останавливается на выяснении

соотношения теоретического и практического. Любая наука или искусство, по Прокоповичу, прямо или опосредствованно возникает из потребностей человеческой деятельности, как геометрия из практики измерения полей и т. д. (см. 62, 2, 51 л.).

Вслед за Аристотелем Феофан различает умозрительные, спекулятивные, или теоретические, науки, с одной стороны, и практические науки — с другой. Цель теоретической науки — получение истинного знания об определенном классе объектов. Практические науки, по мнению мыслителя, не ограничиваются этим знанием. «Практическая наука, — пишет он, — также стремится своими средствами познать природу и свойства объекта, но кроме такой объективации стремится к определенному действию» (61, 21 л.).

Несмотря на такое различение теоретических и практических наук, грань между ними уже начала размываться. Каждая наука в связи с этим представляется и как теоретическая и как практическая одновременно, хотя и с преобладанием той или другой стороны. Так, по мнению Прокоповича, логика является теоретической наукой, поскольку она исследует правильность мыслительных операций, и вместе с тем практической, поскольку она вырабатывает метод исследования, при помощи которого «открывает путь другим наукам к познанию истины» (там же, 16 об.).

Рассуждения Прокоповича об активности и практической направленности познания и разума вообще, несомненно, содержат ряд диалектических моментов. «Знать и не знать, — говорит он, — означает не только умозрительное познание, но и деятельное употребление» (9, 167).

«Разум, когда он действует практически, — пишет он в другой работе, — не успокаивается на познании объекта, но стремится к какому-нибудь иному действию, т. е. в прямом смысле является практическим» (61, 21 л.).

Во времена Прокоповича не только логику, но и физику, математику, издавна считавшиеся умозрительными, спекулятивными науками, стали рассматривать с точки зрения их пользы и практической применимости. Об этом убедительно свидетельствуют предисловия Феофана к курсу «Арифметики» и «Геометрии», «Речь о пользе и заслугах физики» (63), служащая введением к «Натурфилософии».

Практика, по мнению Прокоповича, является реализацией и продолжением теории. «Теория,— пишет он, — есть тот приказ, или принцип, или правило, посредством которого искусство предлагает определенный способ действования... Сама теория есть сумма многих знаний, которая хотя и направляется на какое-то дело, однако может существовать и без него. Практика же есть само исполнение дела, которое руководствуется теоретическими правилами» (61, 21 л.). Наука, теория, приобретение знаний в конечном итоге служат практике.

Конечно, в силу неразвитости классовых отношений отечественные мыслители XVII — начала XVIII в., в том числе и Прокопович, были далеки от понимания практики как общественно-исторического процесса, в котором человек познает, творит и преобразует мир, для них была неясна подлинная роль практики в познании.

Мысль о созидательной мощи человеческой деятельности присутствовала в их сочинениях преимущественно в идеалистически извращенной

форме. Она была представлена как традиционно-христианская идея о творении мира богом из ничего словом единым, которая отчуждала от человека его творческую активность, абсолютизировала ее и идеализировала. Активность человека допускалась лишь постольку, поскольку он рассматривался как подобие бога. Но уже в период Возрождения акцент на этой, второй стороне настолько усиливается, что в дальнейшем ее привязанность к божественной становится все слабее. Творческая активность возвращается на землю к ее подлинному субъекту — человеку. Этот процесс и отражается в трудах отечественных мыслителей начала XVIII в., которые настойчиво обращаются к вопросу о соотношении теории и практики и все большее внимание придают «пользе», практической направленности науки. Этого требовали глубинные сдвиги в способе производства, связанные с зарождением в России буржуазных отношений.

Рассматривая мыслительные акты, изучаемые логикой, Прокопович пишет, что они могут быть выражены и подвергнуты объективному анализу только благодаря языку, который является средством фиксации, переработки и передачи знания. «Чем бы помог нам разум, — спрашивает он, — если бы мы не могли высказать нашей мысли?» (55, 9 л.). Противопоставляя язык миру вещей, он понимает под ним все то, что не есть вещь. Наукой о языке, именно о внутренней речи, Прокопович считает логику или диалектику. Ибо грамматика в отличие от логики изучает только внешнюю речь, а риторика, хотя и касается внутренней речи, заботясь об ее украшенности, разнообразии и убедительности, делает это посредством внешней речи.

Согласно традиции, существовавшей в киевской академии, слова Прокопович считает знаками. «Название,—говорит он,—есть как бы мысленный знак, который вмещает всю вещь» (61, 88 л.). Слово, по мнению Феофана, есть сложный комплекс, включающий в себя звук, имя, термин. При этом под именем он понимает слово, имеющее определенное значение, а под термином — то имя, которое является составной частью высказывания. Хотя слово существует для выражения понятия и, следовательно, пребывает с ним в единстве, слово и понятие не тождественны.

Внимание к языку, присущее мыслителям Возрождения и Реформации, выражалось и в том значении, которое они придавали культуре речи вообще. С презрением относились они к варварской «кухонной» латыни средневековья и пытались возродить классический латинский язык, но, что наиболее важно, они обратились к родному языку и прежде всего к переводу Библии на национальные языки, которая таким образом становилась, по выражению Энгельса, могущественным орудием в руках крестьян в борьбе против попов, князей, дворян (см. 3, 368).

Ф. Прокопович, даже по свидетельству ученых-иностранцев, знал латинский язык, как «первый академик» (см. 136, 22 л.). На этом языке он читал курсы поэтики, риторики, философии, теологии, написал ряд сочинений, стихотворений и писем. Однако свои литературные произведения, общественно-политические трактаты, «слова» и речи он писал на родном языке.

Прокопович считал, что образование будет только тогда общедоступно, когда оно будет осуществляться на родном языке. В «Первом уче-

нии отроком» — книге, получившей широкое распространение среди всех славянских народов православного вероисповедания, он обращается к простонародной речи. Неоднократно высказывается Феофан и по поводу переводов Библии, считая необходимым обращаться не к «ветхого славянского языка грамматическому учению», ибо оно «весьма грубо» и «наречия» его «уже износились и стали онучами, да и чтущим неудоборазуменные», а к современному русскому языку (20, XXV). Выражая глубоко гуманистическое требование о введении в науку, литературу, образование, сферу общественной жизни языка простого народа, Прокопович отдает ему предпочтение не только перед церковнославянским, но и латинским языком. Он понимает, что в период средневековья эти языки стали языками науки и письменности потому, что они были языками церкви, которая подчинила себе все формы общественного сознания. Поэтому требование применения простонародного языка, в котором Прокопович солидаризовался с мыслителями Возрождения и реформаторами, было направлено против монополии церкви на духовную жизнь общества и способствовало ее демократизации.

Выступая за простоту, краткость, четкость и ясность речи, Прокопович, стоявший на грани двух стилистических эпох, барокко и классицизма, своей критикой первого из них весьма способствовал утверждению второго. Он выступал против чрезмерного увлечения аллегориями, символами и другими иносказаниями, против нагромождения деталей, тонкостей, противоречий, против «напыщенной патетичности», «трагических тем, исполненных страха и ужасов».

Итак, еще раз отметим, что возвеличение человеческих чувств и разума, раскрытие их практической направленности и полезности — все это отделяет Прокоповича от схоластики и того, на что ориентировала человеческое познание церковь. Это станет еще более очевидным, когда мы обратимся к его борьбе за науку, против невежества, суеверия, веры в чудеса и т. п., насаждаемых духовенством для удержания народа в повиновении.

2. БОРЬБА ЗА НАУКУ И ПРОСВЕЩЕНИЕ ПРОТИВ НЕВЕЖЕСТВА И СУЕВЕРИЯ

Вместе с Пересветовым и Крижаничем, Посошковым и Татищевым Прокопович был убежден, что российскую державу и ее народ ожидает великое будущее. Он приходит к этому убеждению, сравнивая недавнее прошлое России с ее настоящим, в котором он видит пролог ее последующих успехов. Ибо рост международного престижа российского государства, его военного могущества, строительство новых крепостей, мануфактур, каналов, архитектурных сооружений, улучшение законодательства, управления, просвещения — все это, по мнению Прокоповича, лишь первые зримые результаты того ускоренного исторического развития, на путь которого вступила Россия. В конечном счете они служат тому, что «всякий народ требует: сия же суть народная польза и безпечалие» (49, 136). Конечно, под «народной пользой» мыслитель понимает пользу прежде всего заводчиков, владельцев мануфактур, купцов, представляя, подобно другим идеологам зарождающейся буржуазии, ее интересы как интересы всего народа.

Будучи идеалистом в понимании общественных явлений, Прокопович полагал, что наука и просвещение являются той определяющей силой, от которой зависит как польза и «беспечалие» народа, так и мощь и престиж российского государства. Мысль о том, что просвещение есть основа исторического развития и общественного благосостояния, проходит через все произведения Прокоповича. При этом бросается в глаза, что, говоря о просвещении, Прокопович на первое место ставит не богословие или христианскую этику, а математику, физику и другие точные науки, что отвечало потребностям развития производительных сил страны и в чем была заинтересована развивающаяся буржуазия. Сфера просвещения, по мнению Прокоповича, должна охватывать всю духовную культуру общества, он относит сюда и философию, и литературу, и историю, а также нравственность, государственно-правовые учения и учреждения. Однако, говоря об успехах просвещения, Прокопович более всего имеет в виду точные науки. Он советует не ограничиваться достигнутыми успехами и дальше «научатися действий математических, искусств физических, правил политических», ибо «прямым учением просвещенный человек никогда сытости не имеет в познании своем, но не перестанет никогда учитися, хотя бы и Мафусаилев век пережил» (10, 23). Когда же у всех «великое умножится к учениям доброхотство», то «всей России не малая прибудет слава: пронесется бо в народех, в коликой цене и чести Россия имеет любомудрие ...» (45, ч. I, 71).

Заслуга Прокоповича, как и всей «ученой дружины», состоит не только в теоретическом обосновании необходимости просвещения для Рос-

сии, но и в практической деятельности. Он принимает активное участие в организации школ, семинарий, типографий, библиотек, в создании учебных пособий, театра, произведений искусства. Пожалуй, самой яркой чертой этой деятельности является ее антисхоластическая направленность. Говоря о необходимости образования, он имеет в виду отнюдь не схоластическую школу, основанную на авторитаризме, догматизме, комментаторстве, в которой все учения «в великой скудости и неискусстве были».

В отличие от схоластической школы, требовавшей зазубривания сочинений авторитетов, Прокопович ориентируется на самостоятельность мышления — «любопытство», на свободную критику, обширные знания всей предшествующей духовной культуры человечества. Подобно мыслителям Возрождения, он особенно ценит знание античных первоисточников, понимая, что каждая новая эпоха и каждая новая проблема дают их новое, все более богатое ви́дение.

Отличаясь широтой взглядов, Прокопович не может мириться с теми запретами, которые налагались на изучение культуры язычников и народов других вероисповеданий церковными авторитетами. Научные открытия, технические усовершенствования, по его мнению, должны принадлежать всему человечеству, всем странам без различия вероисповеданий и быть основой их процветания. «Поступательный разум научных исследований — единый», — говорит Прокопович.

Подлинно просвещенным, по мнению Феофана, можно назвать только того человека, который не ограничивается знанием христианских авторов, но свободно ориентируется в культур-

ных достижениях народов различных вероисповеданий, как восточных, так и западных. Религиозная и национальная нетерпимость или ограниченность чужды Прокоповичу. По свидетельству Байера, он любил говорить, что, «когда пьешь доброе вино, не спрашивай, откуда оно, а у честного человека — о его религии и происхождении».

Провозглашая религиозную терпимость, Прокопович стремится синтезировать западную и восточную культуры. Он одним из первых среди русских мыслителей обращает внимание на необходимость более глубокого изучения философии, истории, литературы восточных народов. В частности, он поощряет к этому академика Санкт-Петербургской академии наук Т. Г. З. Байера, который выполнил обширное исследование по географии, истории, культуре Китая. Посвятив его Феофану, Байер выражал восхищение многогранностью знаний своего друга. Действительно, в своих произведениях Прокопович не только ссылается на сочинения Авиценны, Аверроэса и других восточных мыслителей, но и неоднократно обращается к культуре народов Индии, Китая, Египта, Ближнего Востока, Греции, Турции и др. Его библиотека включает изданный Лютером малый катехизис на арабском языке, а также множество пособий и словарей для изучения сирийского, халдейского, арабского и древнееврейского (гебрейского) языков. Немало учеников и последователей мыслителя, в том числе Симон Тодорский и Василий Григорович-Барский, которым он прививал глубокое уважение к древней восточной культуре, стали известными ориенталистами.

Религиозная терпимость Прокоповича, направленная против феодальной замкнутости духовной жизни, была одной из наиболее характерных черт его просветительских взглядов. Она особенно ярко проявилась в его полемике с иезуитом Риберой, который некоторое время находился в России при испанском посланнике. В отличие от Риберы Прокопович отрицает, что ученость зависит от верования. И если Рибера отказывал Буддею, известному ученому-протестанту, в праве называться ученым только потому, что он не католик, то для Прокоповича различия в вере не существенны при определении вклада в науку.

Руководствуясь принципами и опытом выдающихся педагогов-гуманистов и реформаторов, Прокопович считает, что образование должно быть всеобщим, что грамоте нужно учить всех, в том числе и крестьян. Эта мысль, неоднократно повторяющаяся в произведениях мыслителя, специально обсуждается им в его теологическом курсе. Не нужно доказывать, что в период господства крепостничества она была не только прогрессивной, но и очень смелой, направленной против монополии духовенства на знание и науку, против присущей феодализму сословности в образовании.

Большую роль в распространении просвещения Прокопович, подобно гуманистам, отводит художественным произведениям и театру. Он требует, чтобы комедии писались языком простым, «сельским», «мужичьим», чтобы в них представлялись особы «низкие». Обращаясь в своих сочинениях к героям из простонародья — крестьянину, дьячку, столяру («тектону си есть древоделу») и т. п., Прокопович продолжает начатое

мыслителями Возрождения движение к снятию элитарности духовной культуры.

Вслед за Баттистой Гуарино, Витторино да Фельтре, Луисом Вивесом, Эразмом Роттердамским, Яном Амосом Коменским Прокопович считает основой просвещения воспитание, начатое в раннем детстве. «От возраста детского, — говорит мыслитель, — аки от корня и добро и зло во все житие течет» (31, 1). Благосостояние как общества в целом, так и отдельного человека, по его мнению, в значительной степени зависит от воспитания подрастающего поколения: «Доброе ли есть в народе жительство, знатно, что в нем есть доброе детем наставление. А в котором народе многие свары, ненависти, коварства, татьбы и разбои и прочие злонравия, не усомневайся, что в нем нет доброго наставления детем» (там же, 6). Воспитание, согласно взглядам Прокоповича, не должно строиться на сословном принципе. И воспитатель и родители должны заботиться, чтобы дети были умными, добрыми, честными, а не о том, чтобы они были подобны им по чину и званию, т. е. священниками, воеводами и т. п. (см. 35, 14). Хотя эти гуманистические принципы еще базировались на идеалистической основе, так как нравственность выводилась из воспитания, воспитание — из просвещенности правителей и т. д., что приводило к замкнутому кругу идеальных факторов, но принципы эти несомненно были шагом вперед по сравнению с принципами схоластической школы.

Будучи человеком действия, всегда старавшимся реализовать свои теоретические взгляды, Прокопович пытается воплотить в жизнь названные принципы в созданной им на собственные средства школе, в которой получали образование

около 160 детей бедных родителей и сирот. Многие из них впоследствии стали видными учеными, как, например, А. И. Протасов и С. К. Котельников — ближайшие помощники М. В. Ломоносова в научной и педагогической деятельности. Феофан очень заботился об этой школе и стремился, чтобы в ней преподавали лучшие учителя. В Феофановой школе детей обучали не только риторике, философии, физике, математике, но и музыке, пению, рисованию. Певческая капелла из учеников его школы была одной из самых знаменитых в Петербурге.

Известно, что еще до приезда Прокоповича в Петербург Петр I вынашивал планы создания в России академии наук. Он вел по этому поводу переписку со многими зарубежными учеными, в том числе и с Лейбницем, во время своего путешествия по Западной Европе внимательно присматривался к деятельности научных учреждений. Первоначально предполагалось, что академии наук будет предшествовать ряд подготовительных учреждений. Разработку одного из таких учреждений, университетского типа, включая чертежи, выбор участка для строительства, определение принципов организации, подборку слушателей и профессоров, Петр поручил Прокоповичу. Проект этого учреждения Прокоповичем был выполнен (см. 17). Прокопович предполагал назвать его «Сад Петров» или «Петергартен». Непосредственной и ближайшей задачей Феофана стала подготовка ученых для будущей академии наук. Весьма ревниво относился он к тому, чтобы и слушатели и профессора этого учебного заведения были «россиянами». Вместе с тем он считал возможным недостающих преподавателей «призвать... ис академий иноземь

ных». После одобрения проекта Петром Прокопович шлет письмо кабинет-секретарю Макарову, в котором обосновывает важность для государства реализации этого проекта. Он просит предоставить для этой цели деньги, предназначенные для сооружения большой каменной церкви в Смоленске.

Однако позже Петр отказался от последовательного создания сначала университета, а потом академии наук. Он предложил соединить в одном учреждении и университет и академию. Этот проект, дававший значительный выигрыш во времени, был оформлен Блюментростом. В 1724 г. Академия наук была учреждена. С первых дней ее существования Феофан Прокопович оказывает всемерную помощь академическим ученым. Этот факт отмечают все исследователи истории Академии. «Среди видных государственных деятелей, на поддержку которых всегда могла рассчитывать Академия наук, — пишет Ю. Х. Копелевич, — был и сподвижник Петра... Феофан Прокопович. Хотя в свое время он предлагал Петру более постепенный путь внедрения наук, но в период организации Академии он уже был в числе ее покровителей...» (94, 207).

Наиболее способных учеников из своей школы Феофан рекомендует в академическую гимназию. Этот путь прошли академики Протасов и Котельников, советник академической канцелярии Григорий Теплов и др. Врач, этнограф, ботаник Штеллер, бывший некоторое время домашним врачом Феофана, по его рекомендации занимает должность адъюнкта по кафедре натуральной истории. Как сообщают биографы М. В. Ломоносова, именно Прокопович помог

талантливому юноше, когда тому угрожало исключение из Славяно-греко-латинской академии за то, что он назвался дворянским сыном, чтобы быть принятым в академию. «Не бойся ничего,— сказал ему тогда Феофан: — хотя бы со звоном в большой московский соборный колокол стали тебя публиковать самозванцем — я твой защитник!» (106, *1*, 490). А когда в университет при Петербургской академии наук были приглашены наиболее талантливые выпускники из Славяно-греко-латинской академии, то в число их попал и Ломоносов, чему немало содействовал «бывший синодальным вице-президентом Новгородский и Великолукский архиепископ Феофан Прокопович» (69, 33). По приезде в Петербург Ломоносов несколько месяцев жил в доме Прокоповича. Возможно, именно Феофан посоветовал будущему великому ученому продолжить свое образование в Киеве, а потом и за границей.

Когда на академическом заседании 17 февраля 1735 г. конференц-секретарь, академик по кафедре высшей математики Христиан Гольдбах высказал мнение о написании истории Академии наук, он предложил обратиться с такой просьбой к Прокоповичу, который «заботился об ученых как отец» и хорошо знал состояние просвещения в России как в давние времена, так и при Петре I (87, 24).

Прокопович не только считал просвещение основой общественного прогресса и всемерно содействовал его развитию, но и связывал это развитие с распространением таких достижений науки, которые, подобно учению Коперника, подрывали церковно-схоластическое мировоззрение и освобождали человеческий разум от оков средневекового теологического мышления.

Учение Коперника Феофан начинает излагать еще в киевской академии. В своем курсе, который он читает в 1707—1709 гг., Прокопович знакомит своих слушателей с системами мироздания Птолемея, Коперника, Тихо де Браге. Для уяснения гелиоцентрической системы Прокопович обращается к Галилею. В стихотворении «Папский приговор Галилею» (56, 864) он утверждает, что мир Галилея — истинный мир. В этом стихотворении Феофан называет Галилея деятельным служителем природы, а папу — слепым кротом, который тщетно стремится затушить яркий факел познания, зажженный разумом Галилея.

Феофан продолжает интересоваться гелиоцентрическим учением и после переезда в Петербург. Из протоколов Академии наук известно, например, что в августе 1734 г. ему для наблюдений доставлялся академический телескоп (см. 115, 294). А когда в публичном собрании Академии наук происходил диспут о гелиоцентрическом учении, Феофан очень внимательно следил за его ходом и поддерживал академика Ж. Н. Делиля, защищавшего это учение (см. 44).

Однако характеристика взглядов Прокоповича на просвещение была бы неполной, если бы мы не обратились к рассмотрению его представлений об отношении просвещения и науки к их антиподу — невежеству, суеверию, вере, обскурантизму, а также к стоящим за тем и другим социальным силам.

Прежде всего, говоря о взглядах Прокоповича на соотношение знания и веры, следует отметить, что, утверждая знание, он еще отнюдь не исключает веру. Феофан не был атеистом,

хотя его современники-церковники и считали его таковым. Он не был противником веры вообще и не стремился к ее искоренению. Феофан возражал лишь против такой веры, которая базируется на суеверии, невежестве, непроверенных мнениях, высказываниях и свидетельствах авторитетов. Отвергая подобную веру, он отстаивал «истинную» веру, требуя верить «духом и истиною». Отношение к этой вере было у него двойственным. Прежде всего он выводил веру за пределы положительного знания — философии, физики, истории и т. д., противопоставлял ему и делал объектом специальной науки — теологии. «Человеческая вера, — говорил Прокопович, — не может существовать вместе со знанием. Там, где уже приобретены знания, человеческая вера не имеет места» (61, 52 л.). С другой стороны, он настолько рационализировал веру, требуя, чтобы она удовлетворяла тем же критериям, которым соответствует знание, что от тех представлений о вере, которые тогда были распространены в русском обществе, мало что оставалось. В отличие от традиционного, православного понимания веры, в котором всегда преобладала ориентация на иррациональное чувство, Прокопович вводит понятие разума в само определение веры и делает его в нем основным. «Вера вообще, — пишет он, — есть егда что человек или единым умом держит яко истинно или купно и умом держит яко истинно, и сердцем на то же возлагается, си есть крепко уповает» (16, 117). Вполне понятно, что при принятии такого определения веры к ней может быть отнесено только то, что проходит через разум, что может быть рационально доказано и обосновано. Таким образом Прокопович доводит

понятие веры до ее последней грани, за этой гранью начинается царство разума, исключающего веру. Но сам Прокопович еще не осознает, что, отбрасывая «не истинную» веру, требуя от нее рационального доказательства, он по существу подрывает основы всякой веры. В этом смысле его теологическое учение было лишь одной из ступенек перехода к вольнодумству и неверию.

Сложность решения вопроса об отношении Прокоповича к знанию и вере обусловлена еще и тем, что сам он был крупнейшим русским теологом. Однако было бы по меньшей мере односторонностью полагать, что Феофан утилизировал идеи Нового времени — коперникианства, картезианства и т. д. только для создания рационального богословия, для защиты и лучшего обоснования религии, позиции которой начали шататься под ударами развивающейся науки. Сочинения Прокоповича в равной мере не дают основания для признания ни этой точки зрения, ни ей противоположной, которая оценивает наследие мыслителя только через призму его вклада в развитие науки и просвещения в России и умалчивает о его отношении к теологии. Обе эти точки зрения односторонни, ибо основаны на упрощении действительно сложного решения мыслителем этого вопроса и не учитывают противоречий переходной эпохи.

Сочинения Прокоповича относятся к тому периоду развития общественного сознания в России, когда процесс размежевания науки и теологии уже начался, но еще далеко не завершился. Поэтому нет ничего удивительного в том, что наука (включая философию), с одной стороны, и теология — с другой, у него и отделены как струк-

турно различные части лекционного курса, имеющие различные объекты и методы исследования, и вместе с тем еще значительно взаимопроникают друг друга.

Ни у кого не вызывает сомнения то положение, что смысл всей деятельности Феофана, и теоретической и практической, был направлен на обоснование, поддержку, защиту петровских преобразований. Для их осуществления прежде всего нужна была наука, а не теология. Поэтому основные усилия Прокоповича направлены на доказательство необходимости основания и развития в России просвещения, науки, учебных заведений и т. д., он вел непримиримую борьбу с невежеством, суеверием, верой в мощи, с подчинением разума церковным авторитетам. Себя и своих единомышленников он называл «ученой», а не «богословской» дружиной. Нелишне в этой связи напомнить и тот, очевидно, не случайный факт, что Феофан дважды уклонялся от слушания курса теологии в Киеве и в Риме. Мечтая о применении своих сил на научном поприще, он говорил о математике, а не о теологии как своем любимом предмете.

Вместе с тем совершенно очевидно и то, что Петр I не мог бы стоять во главе государства дворян, купцов, мануфактуристов и держать в узде простой народ, если бы он не опирался на веру. Более того, в обществе, где господствовало религиозное сознание, без этого он не только не смог бы осуществить своих реформ, но и преодолеть сопротивление реакционного духовенства и боярства. Он должен был противопоставить своим противникам не только доводы от науки, общенародной пользы, русского патриотизма, но и от теологии. Ибо в то время каждая из борю-

щихся сторон изображала свои действия как единственные санкционированные богом, и Петр также нуждался в такой санкции.

Однако для этих целей его уже не устраивало анахроническое вероучение, откровенно враждебное науке. Ему нужна была иная теологическая интерпретация православия, которая не только допускала бы определенную возможность развития науки, примиряясь с ней, но и обосновывала бы приоритет светского начала над церковным в общественной, и прежде всего государственной, жизни. Именно такая теологическая система и была создана Прокоповичем. Нельзя не видеть, что, приспособляя православие к новым условиям и модифицируя его в реформистском духе, он способствовал его укреплению. Вместе с тем очевидно и то, что, допуская бо̀льшую свободу науки по сравнению с предшествующими православными богословами и требуя введения разума в теологию, он объективно становился на путь, ведущий в конечном итоге к ее разрушению.

Действительно, по мнению Прокоповича, богословие принципиально отличается от всех наук, в том числе и философии, уже тем, что оно, и только оно, базируется на божественном откровении, которое является его адекватным объектом. Данное людям в глубокой древности применительно к их низкому уровню понимания, откровение требует для его лучшего и более глубокого усвоения постоянного упражнения и усовершенствования разума, использования достижений науки. Между откровением, законами природы и разумом человека, по мнению Прокоповича, не должно существовать противоречия, ибо они являются гармонически приспособленными

друг к другу произведениями одного и того же творца. Однако если между новыми данными науки и библейскими текстами все же обнаруживаются разногласия, то это отнюдь не значит, говорит мыслитель, что выводы науки подлежат отклонению или сомнению. В таких случаях библейские тексты, рассчитанные на понимание древних народов, должны быть истолкованы аллегорически, применительно к уровню представлений и мировосприятию современных людей. Положения же науки должны оставаться незыблемыми, ибо если их посылки истинны, а заключение построено логически правильно, то истинных аргументов против них не может выставить даже сам господь-бог. Именно так он рекомендует относиться к учению Коперника. Если ученики и последователи Коперника, утверждает Прокопович в своем курсе теологии, при помощи математических и физических аргументов докажут истинность своего учения, то Священное писание не должно быть для них препятствием, ибо его можно истолковать аллегорически.

Перед нами попытка примирения религии и науки, но такая, которая и приспосабливает религию к науке, и берет под защиту утверждения науки. В силу своей двойственности и противоречивости она раскрывает две дивергентно расходящиеся возможности: 1) дальнейшего упрочения позиций человеческого разума и науки и 2) более тонкого обоснования религии и приспособления ее к новым условиям. Прогрессивная общественная мысль избрала первую из них.

При выяснении взглядов Прокоповича на соотношение церкви и науки важно отметить, что он отрицал определяющую роль церковного авторитета в делах науки. Подобно реформаторам,

он считал, что вера имеет индивидуальный, личностный характер, поскольку каждый человек может верить только в то, что он принял своим собственным разумом. Мнение другого человека, общества, церкви в этом смысле есть лишь показание авторитета, которое принимается или отвергается в зависимости от его доказательности для разума данного индивида. Более того, исходя из требования все апробировать рассуждением, разумным доказательством, Прокопович, подобно реформаторам, отвергает значение церкви, соборов, мнения «отцов» церкви как непогрешимого источника веры. Он исключает «традиционный» раздел о церкви из своего богословия. Верующий, по его мнению, не нуждается в посредстве церкви для своего общения с богом. Сохраняя веру и отвергая авторитет церкви, Прокопович по существу предлагает реформистский вариант православия, подобно тому как протестантизм, являющийся христианством буржуазной эпохи, представляет результат реформирования католицизма. Но и то и другое знаменует канун буржуазной эры, ибо наступление на феодализм всегда начиналось с наступления на церковь.

Единым непогрешимым источником веры Прокопович, как и реформаторы, считает Библию. Но он требует введения критерия разума и в рассмотрение библейских текстов. Мыслитель признает право каждого исследователя на самостоятельное истолкование и критический разбор этих текстов. «Разсуждению предаю собственному всех в Священном писании» (16, 35), — говорит он, отвергая существующую традицию.

Не менее смелым со стороны Прокоповича являлось проведенное им сравнение библейских

повестей и древнегреческой и римской мифологии. Его результаты изложены им в предисловии и послесловии к книге «Аполлодора Грамматика афинейского библиотеки, или О богах», которая была переведена по приказу Петра I на русский язык в 1725 г. Прокопович в античной мифологии находит аналоги библейским сказаниям. Это снимало ореол святости с Библии, низводило ее до обычного литературного произведения, возникшего на перекрестке исторических дорог многих народов и вобравшего в себя их вековую мудрость, легенды и предания. Это обстоятельство, очевидно, в определенной мере учитывалось Прокоповичем, хотя мнение, высказанное им по этому поводу, было противоречивым. С одной стороны, в трудной для себя ситуации он настаивает на божественности Библии, в частности «Песни песней» и т. д., а с другой стороны, по свидетельству Маркелла Родышевского, «книги Иова, Есфирь, Товия и Юдифь, Маккиавейские, Июды, Иакова и Св. апостола Павла... апокрифами нарицал» (81, 7).

Исходя из данных современной ему науки, Прокопович не мог не рассматривать поклонение мощам, иконам, веру в чудеса как суеверие, возникающее вследствие темноты и невежества. «Когда нет света учения, — писал он, — нельзя не быть нестроению и многим смеха достойным суевериям» (10, 74). К числу этих суеверий он относит прежде всего принятую как в католической, так и в православной церкви веру в чудодейственность священных реликвий, к которым причисляет и мощи святых. «Это правда, — говорит Прокопович о католической церкви, — реликвий у них даже слишком много, но в дей-

ствительность их пусть верит кто угодно, только не я... Тело первомученика Стефана находится в Венеции, но то же самое тело есть и в Риме, тело Дионисия Ареопагита с головою — в Регенесбурге, а одна голова — в Галлии. Голова Иоанна Златоуста показывается в Риме в Ватиканской базилике, но голову того же святого несколько лет тому назад монахи афонского Ватопедского монастыря принесли в Москву, за что получают и доныне определенное подаяние... Мозг св. Петра показывался в Женеве, а после оказался куском пемзы или глины... Удивительное дело! — восклицает Феофан. — Если бы великий мифический Герион, имевший три тела, был раздроблен на части, то и тогда бы этих частей не хватило бы для наполнения стольких мест» (54, 1201—1202). Феофан считает необходимым воспитывать детей в духе критического отношения к мощам, чудесам и т. п.

Известно, что одним из главных требований западноевропейских реформаторов, отражавших интересы идущей к своей революции буржуазии, было упрощение и удешевление церковной обрядности. Это экономическое требование идеологически оформлялось в соответствии с развитием науки и просвещения. Поскольку на основе раскрытия естествознанием законов природы полностью или частично отрицались чудеса, то отсюда выводилось упразднение многих церковных церемоний, обрядов, служб. Прокопович относится к церемониям и обрядам принципиально так же, как и реформаторы, т. е. критически. Он пишет специальное сочинение, направленное против отяготительных обрядов греческой и римской церкви. Вместе с тем критика им церковных обрядов преследовала и другие це-

ли. Она была направлена против унии и против раскольников, наконец, на защиту и обоснование новых светских обычаев и установлений, вводимых государственной властью в России, и прежде всего Петром I.

Из «обличения» его Маркеллом Родышевским узнаем мы, что литургию, исповедь «ко уху», каноны, крестное хождение, водосвящение, гимны, церковное пение Феофан считал совершенно ненужным делом. Особенно не любил он пение монахов, называя его «бычьим ревом». Поклоны, умерщвление плоти, посты, по его мнению, не приносят никакой пользы, но только вред душе и телу. Елеосвящение больного, панихиды, поминание мертвых Прокопович считал бесполезным бредом, основанным на невежестве и суеверии. «За мертвых, де, богу молиться отнюдь не надлежит и весьма де суеверно и сие, де, вымыслили попы для своего наживу» (81, 7).

Будучи стесненным своим общественным положением, Прокопович имел относительно ограниченные возможности для официальной критики православной церкви, ее обрядов и церемоний. Поэтому в написанных им анонимных сочинениях он предпочитает выступать от лица протестанта.

Социальной силой, с которой Прокопович связывает невежество и суеверие, веру в чудодейственную силу икон, мощей, пустых обрядов, является духовенство. Называя его представителей лицемерами и «недоученными латынщиками», Феофан показывает, что именно они «видения сказуют, аки бы шпионами к богу ходили, притворныя повести, то есть бабия басни бают, заповеди бездельныя, хранения суеверныя кладут и так безстыдно лгут, яко стыдно бы воис-

тинну и просто человеком, не точно честным нарещися тому, кто бы так безумным расказщикам верил...» (45, ч. II, 16).

Мысль о борьбе просвещения с невежеством, защищаемым духовенством, проходит через все произведения мыслителя. К ней он обращается и в своем лекционном курсе, прочитанном в киевской академии, особенно в «Риторике». Рассматривая и высмеивая различного рода чудеса, описанные историками церкви, и деяния святых, Прокопович замечает, что «именно выдающиеся проповедники, когда уже ничего другого не могли сделать, стремились запугать народ вымышленными ужасами» (55, 150 об.). В этом же лекционном курсе Феофан предпринимает весьма смелую для того времени попытку морального развенчивания церковников — сторонников невежества и суеверия, изображая их как лицемеров, обманщиков, обжор, пьяниц, развратников. Та часть риторики, где речь идет преимущественно о католическом духовенстве и иезуитах, позже была доработана автором и издана под названием «Описание иезуитов» («Descriptio iesuitarum») (57). В этом произведении Прокопович обличает методы деятельности иезуитов по насаждению унии, по вербовке верующих, вскрывает их обманные способы фабрикации чудес.

Особую остроту идея борьбы просвещения с невежеством приобретает в «Духовном регламенте», в котором она «превратилась в страстный сатирический памфлет против невежественного духовенства и в не менее страстный гимн просвещения» (90, 390). Характеризуя церковника — реакционера и невежду, Прокопович уподобляет его саранче, которая имеет большое

чрево и малые крылья. «Слуги архиерейские обычно бывают лакомые скотины», говорит Феофан, и при наездах они «как татаре на похищение устремляются» (10, 70). Подобными мотивами пронизано и большинство сочинений ближайших единомышленников Прокоповича — Антиоха Кантемира и Василия Татищева, которые, как и Феофан, выступали горячими сторонниками просвещения, врагами невежества и суеверия, но так же, как и он, еще не дошли до отрицания с позиций науки религии вообще.

Глава III

ТЕОРИЯ ПРОСВЕЩЕННОГО АБСОЛЮТИЗМА

1. ЧЕЛОВЕК И МИР ЕГО НРАВСТВЕННОСТИ

В основе этической концепции Прокоповича лежит понятие о человеке как микрокосмосе. «Он, — пишет Феофан о человеке, — есть сокращенная часть этого видимого и невидимого мира, ибо имеет в себе что-то и от телесной неодушевленной, и от живой материи, и от чувственного человеческого элемента... поэтому верно назвали его древние философы микрокосмом, т. е. малым или взятым в уменьшенном виде миром» (61, 161 л.). Идущее от античности через средневековье, это представление получает как бы новую жизнь в эпоху Возрождения. Направленное против свойственного теологическому мировоззрению разрыва земного и небесного, против принижения человеческого и возвышения божественного, оно привлекало внимание к человеческим делам, отношениям, чувствам, представляя их как целый мир, в котором человек сам выступает кузнецом своего счастья. Широкое распространение этого представления в отечественной философии относится к концу XVI — началу XVII столетия.

Человек Прокоповича еще абстрактен, его неизменная сущность не выводится из совокупности общественных отношений, но дается богом и природой. Однако этот «человек вообще» уже

совершенно определенно не только аристократ — нравственный идеал уходящего феодального уклада, но и горожанин, купец, заводчик, ученый, дипломат. Этот человек уже не раб и не червь даже перед лицом божества, он полон достоинства и сознания своей значимости во Вселенной. Вслед за Джаноццо Манетти и Джовани Пико делла Мирандола подчеркивая величие и достоинство человека, Феофан говорит о его бесконечном совершенстве: «Все достоинства, по частям разделенные в природе, в нем одном сосредоточились, и он является как другой, если не величиною, то полнотою совершенств равный целой природе» (46, 183). Нельзя не заметить, что здесь Прокопович как бы возвращает атрибуты бога человеку, атрибуты, которые ранее были отчуждены от него и обожествлены, ибо быть полнотою совершенств — это качество в христианском вероучении принадлежит одному богу.

Человек Прокоповича не только равен остальной природе, но и превосходит ее, подчиняя себе ее стихийные силы, приручая диких животных. Но то, в чем человек превосходит животных и что выступает как средство его господства над ними,—это его руки, труд, разум. Однако положение, что труд выделил человека из остальной природы, дал ему власть над ней, остается неразвитым в произведениях Прокоповича, что закономерно вытекает из характера современной ему философии, в которой преобладало изучение гносеологического отношения человека к природе, а не ее практического преобразования, т. е. творения мира человеком. Как и другие идеалисты, основное отличие человека от животных мыслитель видит в разуме. «Чело-

век, — пишет Феофан, — которому естество не дало великой силы, да скудость тую умом наградило, земных и водных зверей, величиною и силою без меры его превосходящих, побеждает...» (45, ч. II, 57).

Собирая, систематизируя и усиливая гуманистические идеи своих предшественников, Прокопович возвышает и реабилитирует в человеке то, что принижалось в нем средневековым теологическим мировоззрением, — свободу человеческого разума, красоту его тела и чувств. Взгляды Прокоповича на соотношение духа и тела близки к гуманистическим учениям эпохи Возрождения.

Ни Прокопович, ни его единомышленники не были идеологами угнетенных трудящихся масс. Они порицали роскошь и тунеядство не потому, что последние основывались на эксплуатации, угнетении, насилии, а потому, что в их глазах это было «плохое», бесполезное для государства, для общего блага (bonum commune) употребление богатства.

По мнению Прокоповича, человек, его разум и тело подчинены действию естественного закона. Стражем этого закона является совесть, которая также есть «дар естественный». От природы человек склонен к добру. Нарушение доброты (бои гладиаторов, костры инквизиции и т. п.) есть вместе с тем и нарушение человечности — «образ бесчеловечия». Доброта, вытекающая из естественного закона, — естественное и вследствие этого нравственное состояние, ибо нравственно то, что естественно. «В человеке, — пишет Феофан, — начало дел добрых или способность творить оные было дар естественный, в рассуждении той склонности, по средствам которой вся-

кий стремится искать себе добра и сей же самый дар по причине дел свободно производимых был нравственный» (9, 27—28). Таким образом, опора на естественный закон, согласно взглядам Феофана, представляет необходимое, но не достаточное условие нравственности, ибо действия человека, для того чтобы быть нравственным, должны еще основываться на осознании и свободном выборе добра. Действия непроизвольные или же принудительные, поскольку они исключают осознанный и свободный выбор, не могут рассматриваться как нравственные.

Прокопович отрицает, что тело человека, входящее в его естество, есть источник греха и зла вообще, по природе оно доброе и прекрасное. Красота, по его мнению, является таким же даром тела, как сила и здоровье. Она есть лучшее произведение природы, которая если и создает что-то некрасивое, то только для того, чтобы красивое было заметнее. Мыслитель подчеркивает роль субъективного фактора в познании красоты и его зависимость от воспитания, а также от обычаев, истории, образа жизни народа: «Еще же и сие разсуди, что природою черные люди, каковы суть арапы, ефиопы, мавры и прочие, не ставят в лепоту телесной белости, разве по долгом с белыми пребывании» (45, ч. II, 65). Феофан отмечает «два существеннейшие красоты свойства — цвет лица прекраснейший и расположение частей приятнейшее» (9, 5—6), в основании которых лежат ровное и непрерывное движение жизненных духов и обращение крови. Говоря о красоте человеческого тела и земной природы, мыслитель выделяет в качестве ее основного признака гармоническое соединение различного.

Приближаясь к идее гармонии души и тела, Прокопович отвергает представление о том, что человеческое тело само по себе — зло и находится в постоянной борьбе с духом. «Нагота, — писал он, — сама по себе не есть зло, но паче добро, как и весь состав человеческого тела» (там же, 172). Не приемлет он и протестантской концепции о неотвратимой греховности человека, о его неспособности без божьей помощи справиться с похотью тела. Эта концепция, как известно, лежала в основе протестантского учения об избранности каждого человека к спасению или к вечной гибели, о неизбежной предопределенности его судьбы. Последнее являлось выражением отчужденности человека в мире частнособственнической стихии, его подавленности безликой иррациональной силой, т. е. «того факта, что в мире торговли и конкуренции удача или банкротство зависят не от деятельности или искусства отдельных лиц, а от обстоятельств, от них не зависящих. Определяет не воля или действие какого-либо отдельного человека, а милосердие могущественных, но неведомых экономических сил» (6, 308). Конечно, в то время, когда элементы капиталистического уклада только зарождались и его противоречия были неразвиты, Прокопович не мог осознавать указанного Энгельсом обстоятельства и подходил к критике протестантского учения о греховности человека с позиций теории естественного права. В естественном состоянии, по мнению мыслителя, природа человека была так хорошо устроена, что воля его согласовывалась с разумом и в его членах не было никакой борьбы. «И это не по какой-либо свыше приходящей помощи, но по совершенству и высшей гармонии самой приро-

ды, — то есть разума и воли, духа и тела» (9, 78).

Склоняясь к представлению о гармонии души и тела, их «прекраснейшем и теснейшем сопряжении» и отвергая теологические учения о греховности тела, Прокопович не считает также злыми и греховными чувства и страсти человека. «Страсти, — пишет он, — сами в себе разсуждаемые, натурально не суть злые и вредительные, и так мощно сказать, яко человеку оные естественно приданы в единую его пользу, например, всажен в человека гнев, не к злобному отмщению и непотребной вражде, но к отражению вредительных ему вещей, страх и боязнь не к малодушию и отчаянию, но на уклонение от тех же вещей, которых человек и ополчением отразити от себя не возможат» (38, 31—32). Зло и грех, ведущие к страданию тела и души, возникают тогда, когда «человек вместо правильного оных страстей употребления к излишеству уклониться». Для того чтобы этого не случилось, они должны находиться под постоянным контролем разума.

Высоко ценя самообладание в человеке, Прокопович, однако, крайне отрицательно относится ко всяким попыткам подавления чувств и страстей и в отличие от стоиков считает бесстрастие величайшим несчастьем. Он призывает к полнокровной жизни на земле, к богатству и многообразию чувств, эмоций, страстей. Основными среди них мыслитель считает любовь и дружбу. Заслуживает внимания тот факт, что Прокопович одним из первых отечественных мыслителей обращается к жанру любовной лирики. Значительный интерес в этом плане представляют найденные М. Роговичем совместно с авто-

ром данной работы три ранее неизвестных любовных стихотворения Прокоповича, первое из которых называется «Светская песнь», а два других представляют стихи-шутки, близкие к мотивам Анакреонта. Не менее интересны и вновь найденные стихотворения мыслителя, обращенные к его друзьям: А. Кантемиру с приветствием по поводу выхода в свет его четвертой сатиры (см. 81, 39 об.) и Т.Г.З. Байеру, опечаленному смертью сына (см. 114, 820).

В связи с необходимостью решения правовых вопросов, касающихся брака, Прокопович пишет несколько сочинений, в которых высказывается за допущение браков с иноверцами (см. 23), за большую свободу и равноправие сторон при разводе (см. 22), он осуждает монашество (см. 24; 28; 13) как противоестественное для человека состояние, способствующее насаждению тайного разврата. «Ежели кто говорит, — пишет Феофан о браке, — что он запрещен от бога и что должен человек всеми силами стремиться его избежать, тот не только глуп и безумен, но еще и нечестив» (9, 159). На брак он смотрит уже вполне по-буржуазному, не столько как на таинство, сколько как на контракт, и именно отсюда выводит равенство сторон в браке: «Брачное сочетание есть от рода контрактов или договоров, а во всех контрактах равно дело разоряется, когда сия или оная сторона артикулов договора не сохраняет» (22, 196). Прокопович не ограничивает количество повторных браков, в которые могут вступать муж или жена после смерти супруга. Это предложение вызвало особенно резкие нападки современного мыслителю духовенства и было отклонено Синодом.

Не менее резко осуждался и образ жизни самого Феофана. Жизнерадостный и остроумный, любящий музыку, пение, веселое общество, политик, поэт, философ, он не только своими сочинениями, но и всем своим поведением протестовал против взглядов и идеалов, насаждаемых церковью.

Значительное место в своих сочинениях Прокопович уделяет выяснению смысла человеческой жизни. Если кардинал Роберт Беллармин, с которым часто полемизирует мыслитель, этот смысл видит в подготовке к смерти, в том, чтобы «умереть в миру прежде, нежели телесною умереть смертью» (118, 19), то Феофан связывает его с трудами и подвигами, наполняющими жизнь человека. Смерть же он рассматривает как «зло всех зол злейшее».

Представления Прокоповича о счастье, благе, добре и зле неотделимы от его размышлений о гармонии души и тела. Согласно его взглядам, конечной целью всех человеческих поступков является достижение счастья. Прокопович отрицает, что оно состоит в богатстве, славе или наслаждении, хотя последние отнюдь не препятствуют счастью. Поскольку «состоит человек из души и тела, то, чтоб быть счастливому, надобно ему иметь в обоем хорошее состояние. А потому, во-первых, должен он быть и разумом превосходен, и волею непорочен, и здравием одарен телесным, под именем которого расположение и красоту разуметь должно» (9, 1—2). Такое понимание счастья еще более усиливает ориентацию этического учения Прокоповича на земную жизнь человека, а не на райское блаженство в загробном мире. Эта гуманистическая тенденция представляется еще отчетливее, если

учесть, что достижение счастья мыслитель связывает с удовлетворением человеком как телесных, так и духовных потребностей. Категория потребности имеет большое значение в его концепции счастья. Она служит средством приближения счастья к земле, к сфере материального бытия человека, ибо потребности удовлетворяются при помощи благ. Поэтому проблема счастья прежде всего упирается в проблему жизненных благ. Благо и счастье не совпадают, но наличие определенного количества жизненных благ — необходимое условие счастья. Бедность, нужда, недостаток этих благ, по мнению Прокоповича, несовместимы со счастьем. Поскольку, пишет он, «человек имеет нужду во многих средствах к препровождению благополучной жизни потребных, то не должно быть в оных недостатку» (там же, 91). Более того, он утверждает, что «блаженство человеческое состоит в совершенном изобилии всего того, что для жизни нужно и приятно. К сему относится особливо выгодность, красота и приятность места, благорастворение воздуха, здравие пищи и плодоносие земли и проч. Что ж касается до того, что ныне смертные приобрести тщатся украшение, великолепие, музыку, богатство и проч., оные суть или орудия к снисканию добра, или некоторое воспоможение против бедности» (там же, 91).

Таким образом, чтобы быть счастливым, человек должен прежде всего удовлетворить свои материальные потребности, он должен есть и одеваться, дышать свежим воздухом, пить чистую воду, жить в пригодном для ведения хозяйства месте. Счастье предполагает изобилие материальных благ. В своем учении о счастье Про-

копович отражает интересы тех, кто накапливал богатства.

Было бы ошибкой думать, что Прокопович связывает счастье только с телесными, материальными благами. Достижение счастья, по его мнению, предполагает также удовлетворение духовных потребностей человека. На первое место среди них мыслитель ставит познание истины, поиск и получение новых знаний. В его этике так же, как в этике Спинозы, провозглашается единство знания и морали. Мыслитель мечтает о том времени, когда просвещение изменит грубые нравы, а вместе с ними улучшит и общественный строй, что будет способствовать человеческому счастью.

Несчастье и зло, по его мнению, происходят от того, что человек нарушает закон естественный, нравственный, гражданский, божественный. Основная причина такого нарушения заключается как в недостаточном знании законов, знании, которое прививается воспитанием и формируется в процессе общежития, так и в незнании человеком самого себя. Ведь каждый человек имеет свои, данные ему природой, способности, склонности, потребности, которые заставляют его желать и добиваться того, а не другого. Поэтому нет единого для всех людей счастья. Оно относительно. То, что будет для одного человека счастьем, для другого может оказаться злом. Счастье так же многообразно, как многообразны способности и потребности людей. Не зная своих телесных и духовных запросов, а следовательно, и того, что будет для него счастьем, человек может стремиться к тому, что в действительности принесет ему одни страдания. Поэтому, говорит Прокопович, «главнейшая зол причина

то и есть, что человек самого себя не знает. Почему справедливо надпись, зделанная храму Делфийскому, за основание всей премудрости почитается: познай сам себя» (61, 161 л.). Самопознание как средство, при помощи которого можно избежать зла и достигнуть счастья, занимает исключительно большое место в этических учениях рассматриваемой эпохи, тяготеющих к просветительству.

Хотя человек от природы более склонен к добру, считает Феофан, однако доброта и злость не являются естественными, врожденными качествами человека, ибо в противном случае он бы не нес никакой, в том числе и нравственной, ответственности за свои поступки. Добро, зло ли избирает человек, проявляя его в своих поступках, зависит от воли, советчиком и руководителем которой выступает разум, склонность же последнего к добру и злу в свою очередь зависит от воспитания и просвещенности человека.

Поскольку воля человека свободна, то от него самого зависит быть добродетельным или порочным. Выражая нравственную оценку человека с точки зрения соблюдения им общепринятых норм, добродетель, по мнению Прокоповича, является личной заслугой. Она не определяется сословной принадлежностью, и прежде всего аристократическим происхождением. Выступая против критериев оценки человека, принятых в феодальном обществе, мыслитель считает, что честь, слава, достоинство человека зависят не от принадлежности к знатному роду, а от его собственных деяний, поступков, добродетелей. Особенно ярко эти мысли выражены в эпиграммах на Г. Дашкова.

Согласно Феофану, только в естественном состоянии труд был легким и приятным, как «радостное плясание здоровья», но потом стал принудительным и тяжким. Из удовольствия он превратился в долг по отношению к семье, обществу, государству. Человек трудится ради результатов труда, удовлетворяющих его насущные потребности. В основе труда лежит польза, «корысть». В сочинениях мыслителя происходит сближение пользы с добродетелью, польза как характеристика труда получает положительную нравственную оценку: «... кроме бо трудов, ни честное, ни полезное, едва бывает...» (45, ч. I, 186).

По мнению Прокоповича, потребность в труде и определенная склонность к тому или иному виду труда вытекает из естественного закона. Однако не естественный закон, а общественная потребность реально определяет вид труда, которым должен заниматься тот или иной человек. Общественная и прежде всего государственная потребность ставится им выше потребности отдельной человеческой личности, ее интересы и склонности отодвигаются на второй план и подчиняются долженствованию. Человек должен выполнять порученный ему обществом и государством труд независимо от того, хочет он того или нет. Честное, добросовестное отношение к своим обязанностям есть высшая добродетель. «Царь ли еси? — спрашивает Прокопович. — Царствуй убо, наблюдая да в народе будет безпечалие, а во властех правосудие, и како от неприятелей цело сохранити отечество. Сенатор ли еси? весь в том пребывай, како полезныя советы и суд не мздоприимный, не на лица зрящий, прямый же и правильный произносити. Воин ли

еси? не обязуйся куплями, не обиди своих, во всех воинских уставах обучайся... И просто рещи, всяк разсуждай, чего звание твое требует от тебе и делом исполняй требование его» (45, ч. II, 9—10). Прокопович понимает, что труд бывает разный: как исполнение должностных обязанностей и труд по призванию. Но он считает при этом, что чем больше труд отдельного человека направлен на достижение общего блага, тем больше он превращается из труда по долженствованию в труд добровольный, воодушевляемый лучшими человеческими чувствами.

В концепции человека Прокоповича уделяется внимание и положению женщины. Если наиболее прогрессивные мыслители прошлого отстаивали идею равенства мужчины и женщины, признавая их равенство перед богом, то Прокопович освобождает эту идею от теологической формы. Он считает, что женщина должна иметь равные права с мужчиной в сфере труда и образования. Эта мысль была выдвинута им прежде всего для обоснования акта коронации и возведения на престол Екатерины I и Анны Иоанновны, однако она не сводится к этому. Прокопович приводит множество исторических и легендарных примеров, когда женщины, занимавшие крупные посты в государстве, прославились как законодатели, судьи, воительницы. Разум женщины, по его мнению, нисколько не уступапает разуму мужчины. Женщине доступна любая наука и любая сфера теоретической деятельности. Нет такой высокой должности в государстве, говорит он, которую бы не могла занимать женщина. «Будто бы мужеский пол угоден к поисканию высоких наук и чинов и с чего следует

выключка и с того женских лиц... то говорить,— замечает Феофан, — весьма неугодно» (33, 1).

Нравственно возвышая труд, Прокопович осуждает праздность и тунеядство. При этом, говоря о тунеядцах и бездельниках, мыслитель имеет в виду прежде всего монахов, духовенство, бояр, но отнюдь не купцов, мануфактуристов, служилое дворянство, чиновников. Их он также причисляет к «труженикам». Накопление богатств, как уже отмечалось, не подвергается Прокоповичем моральному осуждению. Успокаивая богача, усомнившегося в богоугодности своих деяний, Прокопович в сочинении «Христовы о блаженствах проповеди толкования» говорит, что накопление богатств не есть грех. Вопрос о социально-экономическом механизме этого накопления путем насилия, угнетения, отнятия части произведенного продукта у трудящихся он даже не ставит.

Эта социальная позиция объясняет, почему Прокопович, критикуя неравенство «благородных» и «неблагородных», не только не осуждает, но и считает естественным и данным от бога неравенство богатых и бедных. Направляя острие своей критики против неравенства, присущего феодализму, которое выражается в сословно-корпоративном иерархизме, пытаясь его устранить, а следовательно, и добиться равенства, Прокопович по существу предлагает лишь другой тип неравенства. Ибо буржуазное равенство, допускающее неравенство бедных и богатых, при всей его исторической прогрессивности, является наиболее общим выражением всякого социально-экономического неравенства.

Осуждая роскошь, мыслитель требует гуманно-либерального отношения к бедным. «Вызыва-

ет у нас гнев и то... — пишет он, — когда кто-то угнетает бедных, например, ради собственного удовольствия или корысти требует налогов, презирает суды, убивает, отдает на мучения» (55, 135 об.). Обременение крестьянина работой, превосходящей его силы, мыслитель приравнивает к убийству. Он призывает господ не применять жестоких наказаний, а «наказывать отечески и с намерением исправления их, а не для наущения сердца свирепого, не отягощать безмерно должной службы их или работы, с крестьян лишних податей не имать, а слугам достойного награждения не удерживать» (31, 14). С таким же призывом Прокопович обращается и к царю, утверждая, что «сия найвящее царское есть дело как предварити недород хлеба, крестьянам дати облегчение, свободити подданных от налога» (45, ч. III, 213). Но с другой стороны, он призывает и крестьян усердно работать на своих господ. Хотя Феофан считает, что «лучше законным образом от рабства быти свободным», он еще не поднимается до протеста против крепостного права. Всякий бунт против власть имущих им осуждается.

Учение Прокоповича и других прогрессивных отечественных мыслителей о человеке и его нравственности было направлено против средневековых этических воззрений. Оно подрывало критерии нравственной оценки человека, принятой в системе феодальной культуры, и способствовало становлению новых моральных норм и представлений. Осуждая аскетизм, праздность, тунеядство, это учение возвеличивало гармонию души и тела, земную жизнь, труд человека, однако нравственный идеал, представленный в этом учении, еще окончательно не был сформи-

рован. Тяготея к отображению морали, связанной с зарождающимися буржуазными отношениями, а также представляя интересы служилого дворянства, он несет на себе печать переходного характера эпохи и в силу этого внутренне противоречив, соединяя в себе черты нового со старым.

2. УЧЕНИЕ О ПРОСВЕЩЕННО-АБСОЛЮТИСТСКОЙ ДЕРЖАВЕ

Социально-экономическое развитие России XVII — XVIII столетий обусловило существенные сдвиги в области надстроечных явлений, в том числе в сфере государства, права, политики. С одной стороны, вместе с развитием ремесел, промысла, созданием заводов и мануфактур, расширением товарно-денежных отношений в России зарождается буржуазия, интересам которой не соответствовали существовавшие феодальные государственно-правовые отношения. Для развития науки, производства, внешней и внутренней торговли буржуазия нуждалась в усилении и централизации государственной власти, способной противодействовать феодальной раздробленности.

С другой стороны, феодалы, приспосабливаясь к развитию товарно-денежных отношений, усиливали эксплуатацию крестьян, что привело к дальнейшему обострению сословно-классовых отношений. Массовые восстания горожан 1648, 1650, 1662 гг., крестьянская война под руководством Степана Разина, астраханское восстание (1705), восстание под предводительством Кон-

дратия Булавина (1707) были ответом народных масс на усиление эксплуатации.

Образование русского национального централизованного государства завершилось к концу XV в. (см. 84, 33). В XVI—XVII вв. происходит его дальнейшее расширение и укрепление. Этому значительно способствовало освоение огромных пространств Поволжья, Сибири, воссоединение с Украиной. Уже в 1547 г. для носителя верховной власти титул великого князя был изменен на царя и установлена самодержавная форма правления. Однако это самодержавие существенно ограничивалось, с одной стороны, Боярской думой, а с другой — наличием в значительной мере независимой власти патриарха.

Необходимость дальнейшего развития централизации, диктуемой социально-экономическими условиями, в начале XVIII столетия приводит к превращению России из самодержавной монархии с Боярской думой в абсолютную монархию. Боярская дума, приказы, воеводы заменяются возглавляемой Сенатом системой коллегий. Создаются регулярная армия и флот. На место упраздненного патриаршества учреждается Синод, подчиненный власти светского государства. Говоря о русском самодержавии XVIII в. «с его бюрократией, служилыми сословиями, с отдельными периодами «просвещенного абсолютизма»» (7, 346), В. И. Ленин характеризует его как «чиновничьи-дворянскую монархию» (8, 121). Когда речь идет об исторически прогрессивных преобразованиях в государственно-правовой сфере начала XVIII в., нельзя упускать из виду, что они служили усилению власти эксплуататорской верхушки над трудящимися. Государство

превращалось в страшное чудовище — Левиафан, которое посредством полицейского бюрократически-тоталитарного аппарата способствовало еще большему подавлению личности человека-труженика.

Теоретическое обоснование процесса централизации русского государства и превращения его в абсолютную монархию находит отражение в сочинениях многих прогрессивных мыслителей конца XVII — начала XVIII в., в том числе и в таких произведениях Прокоповича, как «Духовный регламент», «Слово о власти и чести царской», «Правда воли монаршей», «Розыск исторический». «Правда воли монаршей» явилась самым значительным политическим произведением времени Петра, посвященным вопросам государства и права. Этот трактат стал идейным обоснованием «просвещенного» абсолютизма в России (см. 89, 254).

Дворянско-буржуазные исследователи посвятили анализу теории просвещенного абсолютизма, развиваемой Ф. Прокоповичем, немало работ, в которых они пытаются найти прежде всего западноевропейские источники для объяснения сущности и происхождения этой теории. Действительно, Прокопович хорошо знал сочинения западноевропейских мыслителей — создателей раннебуржуазных теорий государства и права, таких, как Липсий, Гроций, Гоббс, Пуфендорф, Буддей. В его библиотеке были также труды Кампанеллы и Макиавелли, Жана Бодена, Томазия, Вольфа, защищавших сильную централизованную власть. Прокоповичу были известны сочинения монархомахов, или тираноборцев, — Теодора Бэза, Юния Брута и др., выступавших против верховенства королевской

власти. Обширная и хорошо подобранная библиотека Прокоповича, включающая сочинения по вопросам государства и права английских, французских, немецких, итальянских, польских и т. д. авторов, свидетельствует, что, работая над созданием учения о просвещенном абсолютизме, он интересовался происхождением и развитием государственных учреждений и правовых норм у многих народов. Однако произведения названных мыслителей не были единственным источником формирования взглядов Прокоповича на государство и право. Основание созданной им теории просвещенно-абсолютистского государства лежит прежде всего в изучении и обобщении современной ему русской государственности и ее истории.

Об интересе Прокоповича к истории русской государственности свидетельствует тот факт, что после его смерти в академическую библиотеку были переданы древнерусские летописи, впоследствии их внимательно изучал Ломоносов (см. 99, 79—80). На основании исследования этих рукописей Прокопович написал несколько сочинений, в том числе и о древнерусской государственности. К ним относится прежде всего «Роспись (родословная) князей и царей российских до императора Петра Великого, с кратким описанием знатнейших дел, с гравированным каждого портретом». Автору данной книги удалось обнаружить еще три аналогичные неизвестные ранее работы Прокоповича (они хранятся в отделе рукописей ЦНБ АН УССР).

В изучении государства Прокопович уже имел многих предшественников. Оно привлекало внимание и Максима Грека, и Ивана Пересветова, и Юрия Крижанича. Усиление российского го-

сударства, выход его на международную арену способствовали росту национального самосознания и пробуждению интереса к отечественной истории. Появились первые исследования отечественных авторов по истории России, в том числе и ее государственности. К ним принадлежит «Хроника» Феодосия Сафоновича, «Синопсис», связанный с именем Иннокентия Гизеля, Никоновский свод Русских летописей, «Хронограф сиречь летописец славянского языка и русского рода» Сергия Курбасова, «Сокращение российской истории» Федора Грибоедова, «Скифская история» Андрея Лызлова и др.

Прокопович, Бужинский, Татищев продолжают исследования в этой области и поднимают их на новую ступень. Прежде всего делаются попытки ввести историю России в контекст мировой истории. Необходимым условием исторического исследования, по мнению отечественных историков, становится документальное подтверждение фактов в качестве попытки наметить один из критериев научного подхода. Более того, эти мыслители поднимаются уже до постановки вопросов о сущности истории и ее периодизации, вопросов, связанных с теорией и методом исторического исследования. Прокопович вводит в свой лекционный курс, прочитанный в киевской академии, специальный раздел «О методе писания истории». Историю он ценит настолько высоко, что считает ее основанием всех других наук — философии, естествознания, медицины, юриспруденции, этики. Однако историю он понимает как последовательную смену царей, народов, держав, событий.

Апологетическое освещение просвещенного абсолютизма содержится в работах Прокоповича,

посвященных современной ему истории, таких, как «История императора Петра Великого», «История о избрании и восшествии на престол... императрицы Анны Иоанновны». Не только в политических, философских, богословских трактатах, но и в художественных произведениях («Владимир», «Епиникион» и др.) мыслитель использует обращение к отечественной истории, к национально-патриотической теме для обоснования необходимости просвещения, просвещенного абсолютизма. Феофан живет в самой гуще политических событий, всю свою деятельность подчиняет он злобе дня — обоснованию и защите петровских преобразований и, конечно же, не предлагает отказаться от настоящего ради прошедшего. «...Что от жития нашего прошло, — утверждает он, — все то умерло, и как не сыти есмы прошлогодскою пищею, так не живем мимошедшими временами» (45, ч. II, 122). Вместе с тем Прокопович считает, что только очень недальновидные, ограниченные и невежественные политики отказываются использовать историю в понимании и обосновании современности. Ибо, говорит он, кто не знает прошедшего, тот по «удивительной слепоте не видит того, что совершается в настоящее время».

Учение о просвещенном абсолютизме, развиваемое Феофаном Прокоповичем, есть результат применения теорий естественного права и общественного договора к пониманию истории русской государственности и насущных потребностей русской державы петровского времени. Прокопович не был первым отечественным мыслителем, применившим эти теории в качестве идеологического оружия в борьбе за прогрессивные общественные идеалы. Уже в конце

XVI в. их использует автор «Апокрисиса» в борьбе против закабаления народов Украины и Белоруссии польской короной, а несколько ранее к ним обращался Иван Пересветов, обосновывая необходимость дальнейшей централизации и усиления российского государства. Эти теории получили развитие и в трудах молдавского мыслителя, жившего в России, Николая Милеску (Спафария).

Учение Прокоповича о просвещенном абсолютизме, так же как и раннебуржуазные естественноправовые теории Липсия, Гоббса, Гроция, Пуфендорфа, Буддея и др., на которые он опирался, были исторически ограничены. Для них характерен антиисторизм. Они не только выводили государство и право из неизменной природы человека, но и считали, что их сущность остается постоянной и неизменной. Их зависимости от социально-экономических отношений, способа производства эти мыслители еще не видели. Обосновывая новые общественные и политические порядки, которые стремилась утвердить буржуазия, они рассматривали их как естественные, соответствующие разуму и природе человека. Считая, что государство есть результат механического соединения отдельных индивидов путем общественного договора, эти теории отражали зарождающийся буржуазный индивидуализм.

Однако при всех этих особенностях естественноправовые теории были идеологическим оружием в борьбе против средневекового религиозного мировоззрения, против феодальных порядков, которые ими изображались как неразумные и не соответствующие природе человека. Они раскрывали «земное» происхождение государст-

ва и других общественных институций. «...Уже Макиавелли, Кампанелла, а впоследствии Гоббс, Спиноза, Гуго Гроций, вплоть до Руссо, Фихте, Гегеля, — пишет Маркс, — стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии» (1, 111). Конечно, ранние буржуазные теоретики государства и права наряду с естественным признавали и божественное право, они еще не отрицали, а лишь ограничивали сферу теологии. Еще более отчетливо это выступает у Прокоповича, который создавал свою теорию просвещенного абсолютизма в феодальной стране, где буржуазия лишь зарождалась и где ее интересы на определенном отрезке истории сближались с интересами прогрессивных слоев дворянства.

Ни Гоббс, ни Гроций, ни Пуфендорф, неоднократно ссылаясь на откровение, уже не обращаются к нему как к самостоятельному источнику доказательства в теории происхождения государства, таковыми у них выступают лишь естественный закон и естественное право. Прокопович также исходит из этих доказательств. Но в отличие от западноевропейских мыслителей он прибегает еще и к откровению. Весь ход аргументации ведется им параллельно, каждое утверждение выводится и из Библии и из естественного разума. Это легко объяснимо не только высказанными выше соображениями, но и тем, что «Правда воли монаршей» и другие его сочинения писались для убеждения широкого круга читателей, сознание которых было еще религиозным. Но все же «центр тяжести всего трактата лежит в рационалистических доказательствах. Изложенное в нем учение осталось бы, собст-

венно, по существу неизменным, если отбросить всю аргументацию богословского характера» (79, 37).

В соответствии с принципами теории естественного права Прокопович считает, что государство существовало не всегда, но возникло во времени, а до этого люди жили в свободном состоянии, не зная государственной власти. Но если Гоббс считал, что для этого состояния была характерна война всех против всех, а из учения Пуфендорфа следовало, что тогда царил мир, то Прокопович полагает, что в естественной, т. е. предгосударственной, жизни людей имели место и мир и война, и любовь и ненависть, и добро и зло. Человек, обладающий свободой воли, может творить и добро и зло, хотя по своей природе он более склонен к добру, «с стороны одной велит нам естество любити себе и другому не творити, что нам не любо, а со другой стороны злоба рода растленнаго разоряти закон сей не сумнится, всегда и везде желателен был страж, и защитник, и сильный поборник закона, и то есть державная власть» (49, 81—82).

Как видно, к числу естественных законов Прокопович относит и те, которые непосредственно вытекают из инстинктивного стремления к взаимному сохранению жизни, продлению человеческого рода. В «Правде воли монаршей» среди названных законов на первое место ставится забота родителей о своих детях, которая в той или иной степени свойственна всему живому. Отметим также, что гражданское право Прокопович выводит из семейного права. Подчеркивая роль инстинктов в природном праве, он высказывает мысли, близкие Пуфендорфу, ибо среди указанных последним трех источников

естественного права, а именно «общественных инстинктов», человеческого разума и воли, на первое место Феофан ставит именно инстинкты. Это обстоятельство характерно и для многих других представителей естественноправовой школы. «Прежние философы государственного права, — отмечает Маркс, — исходили в своей конструкции государства из инстинктов, — например, честолюбия, общительности...» (1, 112).

По мнению Прокоповича, сама государственная власть необходима для того, чтобы не нарушался естественный закон, чтобы держать в узде злые страсти людей, охранять человеческое сожительство. «Верховная в человецех власть,— пишет он, — сия-то есть и злострастием человеческим узда и человеческого сожительства ограда, и обережение, и заветренное пристанище. Если бы не сие, уже бы давно земля пуста была, уже бы давно исчез род человеческий. Злобы человеческие понудили человек во един общества союз и сословие собиратися, и придержащими властьми, силою, от всего народа, паче же от самого бога данною, вооруженными хранити и заступати себе как от внешних супостатов, так и от внутренних злодеев» (45, ч. III, 73). Поэтому «власть державная естественному закону есть нуждна» (49, 82). Вместе с ней для сохранения естественного закона нужны и гражданское право и законы. Отрицать их необходимость для общества, «властей не хотети, — пишет мыслитель, — есть хотети погибели человеческой» (там же, 83).

Утверждая, что «власть верховная от самого естества начало и вину приемлет», мыслитель показывает, что ее становление связано с договором, посредством которого народ передает

свою волю, отрекаясь от нее, одному лицу — монарху. Но, объясняя происхождение государственной власти из общественного договора, Прокопович осознает, что подобное утверждение, по которому монарх получает свою власть из рук народа, противоречит Библии, ибо там сказано: «Несть власть, аще не от бога». Поэтому для того чтобы обезопасить свою теорию, он тут же прибавляет: «Ведати же подобает, что народная воля... бывает не без собственного смотрения божия, по божиим мановениям движима действует. И того ради вся долженства как подданных к государю своему, так и государя к добру общему подданных своих не от единой воли народной, но и от воли божией происходит» (там же, 22). Однако это разъяснение не устраняет противоречия, ибо если любая власть от бога, то и ликвидация ее и замена также происходит от бога. Прокопович избегает этого вывода, жертвуя логической последовательностью. Ведь он утверждает, что, отдав свою волю монарху, народ больше не может забрать ее у него, даже в том случае, если монарх нарушает договор и не заботится об общей пользе. По мнению Прокоповича, народ должен подчиняться, согласно договору, и хорошей и плохой власти. Договор, по Прокоповичу, имеет ярко выраженную односторонность: он обязателен только для народа. Прокопович придает своему учению крайне абсолютистский характер. Народ не может ничего повелевать своему государю, не может восстать против него, но должен беспрекословно повиноваться ему, не осуждая никаких его действий, даже насилия.

Сопоставляя договорную теорию Прокоповича и подобные теории западных мыслителей, отме-

тим, что, по Гоббсу, формообразующий фактор власти есть передача воли каждого отдельного индивида монарху; субъектом обязанности подчинения в государстве является каждый отдельный индивид. У Прокоповича в отличие от Гоббса таким фактором выступает общая воля всего народа как определенного единства, субъектом подчинения — также весь «народ» как целое, который не расчленяется на изолированные индивиды, как у Гоббса. Здесь Прокопович ближе к Гроцию, Пуфендорфу, Буддею. Но вместе с тем есть в этой теории и такие моменты, которые сближают ее с теорией Гоббса.

Так, у Пуфендорфа договор между подданными и властителем является двусторонним, у Гроция и Буддея допускаются исключения из обязанности подчинения. У Гоббса же и Прокоповича договор между подданными и верховной властью является строго односторонним, никакого противодействия этой власти, никакого исключения из обязанности подчинения не допускается. Нарушение гражданской свободы возводится ими в принцип, любое повеление верховной власти должно беспрекословно выполняться. «Может монарх государь законно повелевати народу не только все, что к знатной пользе отечества своего потребно, но и все, что ему не понравится, только бы народу не вредно и воли божией непротивно было» (35, 26). «Чернь», восстающая против верховной власти, изображается им, в согласии с другими представителями школы естественного права, как темная и грубая стихийная сила. Он осуждает «безумных оных свободолюбцев», «свирепый бунт донской и жестокий мятеж астраханский». Власть черни для него отвратительна. «Меры в ярости не знает простолюдное

свирепство, когда видит вся по воле своей» (14, 3).

Государство, которое обосновывает и защищает Прокопович, это государство эксплуататоров, оно антинародно по своей сущности, хотя и изображается как выразитель интересов всего народа, защитник его блага и пользы. Но это обстоятельство еще не осознается мыслителем.

Народ в государственно-правовой теории Прокоповича выступает исключительно как субъект обязанностей и подчинения. Передавая, согласно договору, свою волю верховной власти, он вместе с ней передает и свою суверенность. Субъектом суверенитета, согласно его учению, является только верховная власть, народ суверенитетом не обладает.

В определении обязанностей верховной власти Прокопович исходит из того же принципа общенародной пользы, что и западноевропейские мыслители, а также его единомышленники Кантемир, Татищев, Бужинский. «Всякая власть верховная, — пишет Феофан, — едину своего установления вину конечную имеет всенародную пользу» (35, 27). Идея «всенародной» пользы красной нитью проходит через все общественно-политические сочинения Прокоповича. Именно в ее реализации видит он смысл установления государственной власти. Хотя Прокопович еще не осознает классового содержания этой идеи, он уже оперирует ею как наполненной этим содержанием. С развитием социальных противоречий станет очевидным, что эта идея все больше превращается в вуаль, прикрытие для эгоистических интересов определенных классовых сил. Поэтому понятно, почему уже Сковорода отказывается от ставшей насквозь фальшивой идеи общего блага,

а Радищев показывает, что за нею скрываются интересы церкви и самодержавия, которые «союзно общество гнетут». Во времена Прокоповича это обстоятельство еще не только не осознавалось, но сама идея всенародной пользы выполняла социально-прогрессивную роль, так как она использовалась для борьбы против средневекового мировоззрения, феодальной раздробленности, верховенства церковной власти. Лозунги общедемократических свобод, отражающие стремления всех прогрессивных слоев общества, используются восходящими эксплуататорскими классами, изображающими свои собственные интересы как общенародные интересы, но эти лозунги тут же выбрасываются, как только эти классы приходят к господству.

Заботу властителя о благе народа Прокопович видит в обеспечении государственной безопасности, мира, внутреннего порядка, правосудия, благосостояния и просвещения граждан. Обязанности государя, по его мнению, должны направляться на светские дела, прежде всего гражданские и военные. Проблемы войны и мира, войн справедливых и несправедливых, обращение к которым было продиктовано насущными интересами России, занимают большое место в сочинениях мыслителя, особенно в «Христовых о блаженствах проповеди толкованиях». Он страстно пропагандирует необходимость укрепления российской армии и флота, а в написанном им предисловии к «Книге устав морской» поднимает этот вопрос, по выражению Плеханова, на высоту философии истории. Подробно останавливаясь на проблеме мира и миротворения, которое входит в обязанности верховной власти, Прокопович высоко возносит и прославляет мир

между народами. «Мира плоды от вне, — говорит он, — беспечалие от нашествий, и безопаснии к чуждым странам, купли ради и политических польз многих исходы и выходы. Плод же мира от внутрь, есть умаление народных тяжестей, что будет, если не будет расхищения государственных интересов... плод мира есть общее и собственное всех изобилие, что будет, если переведется много множество тунеядцев, искоренятся татьбы и разбои, и искусство экономическое заведется, плод мира есть, великих честных учений стяжание» (45, ч. III, 96).

Прокопович понимает, что обеспечение народной пользы, так же как силы и мощи государства, связано с развитием производства. Он вменяет в обязанность верховной власти заботу «о постройке новых публичных дорог, о приуготовлении к переправам мостов и пристаней», о том, чтобы множились «у нас предивные рудокопные заводы, различные мастерства и художества, исправленное и умноженное купечество», «инженерство, корабельное дело, архитектура». В основе всего этого должно лежать экономическое искусство, которое «сообщает правила ведения хозяйства» (61, 13 об.). Размышления Прокоповича над проблемами «экономического искусства» способствовали тому, что при всей идеалистичности его взглядов на историю в них нередко можно заметить отдельные догадки о том, что в основе общественных явлений лежат не идейные, моральные, теологические факторы, а материальное бытие людей.

Рассматривая обязанности верховной власти, Прокопович особенно много внимания уделяет необходимости организации школ, академий, библиотек, настаивает на всеобщности образо-

вания; требует исправления нравов, искоренения суеверия и невежества. Он защищает также свободное от давления церкви научное исследование, свободу совести и религиозную терпимость, равенство женщины, ее право на образование, занятие государственных должностей и т. д.

Мечтая о просвещенном правителе, философе на троне, который будет управлять согласно законам разума и естества, просветит народ, укрепит государство и выведет его на путь общеевропейского прогресса, Прокопович не понимал утопичности и идеалистичности своих мечтаний. Общественные предпосылки для такого понимания еще не созрели.

Но тем не менее некоторые элементы понятия всенародной пользы в учении Прокоповича имели весьма прогрессивный общественный смысл. К ним прежде всего относится требование мира между народами, развития производительных сил страны, правосудия, всеобщего образования и т. д. Критика им верховенства бояр, князей, церкви была продиктована прежде всего интересами зарождающейся буржуазии и служилого дворянства и соответствовала интересам всех прогрессивных элементов российского общества того времени.

Вся история России представляется Прокоповичу как переход от первоначальной целостности к расчленению и раздробленности и к последующему восстановлению утраченного единства, т. е. в форме определенной триадичности. Обосновывая историческую необходимость объединения русских земель, все мрачные страницы предшествующей истории России он объясняет процессом децентрализации. Мыслитель считает, что только в результате раздробленности,

усобиц и ослабления Россия подпала под монголо-татарское иго, подверглась нашествию немецких рыцарей, шведских, польских, литовских князей и королей, которые ее «аки разметанную махину (стыдно вспомнить) тиранским владением топтать начали».

Прокопович высоко оценивает деятельность московских князей по единению русских земель в одно государство. Среди них он особенно выделяет Ивана Грозного, который, «познав истинную вину смертоносныя болезни», «прежнюю силу российскую, раздором умерщвленную, союзом воскресил и оживил» (36, 3). Когда же князья московские стали собирать отдельные княжества в единое целое, когда Русь «члены свои союзом единым во едино паки государство собрала, и аки бы срослась в единое тело, тогда не только вышеупомянутых тиранов своих под своя ноги подвергла, но сверх того превеликая и дальные царства и княжения приняла под крылия свои» (45, ч. III, 205).

Особенно много внимания мыслитель уделяет критике аристократической олигархии, прежде всего олигархического правления верховников. Как известно, Прокопович, Татищев, Кантемир идейно возглавили дворянскую оппозицию власти верховников и способствовали тому, что с их «затейкой» было покончено. Выступая против власти верховников, Прокопович прежде всего отстаивал прогрессивные общественные преобразования, проведенные Петром, которые пытались ликвидировать верховники. Долгорукие, Меншиков, Апраксин, Головкин, Толстой, Голицын, Остерман, образуя Верховный тайный совет и став во главе государства, начали с того, что по существу лишили прав Сенат, свели на нет

значение Берг- и Мануфактур-коллегии, ликвидировали Главный магистрат, а городское самоуправление подчинили губернаторам, отказались от протекционистской политики в области внешней торговли. Началась подготовка к восстановлению патриаршества. Все эти акции значительно ухудшали положение зарождающейся буржуазии. Введение доимочной комиссии для взыскания налогов (доимок) вызвало ропот дворянства. Защищая петровские преобразования, Прокопович показывал, что верховники только делали «вид, будто они народной пользе служат, а самим делом, желая получить себе хоть часть царской власти, когда целой оной достать не могли», стремились «власть государству сократить и некими установлении малосильною учинить». «...Диктаторы,— пишет он о верховниках, — власть всемощная и лютая, и паче монаршества страшнейшая...» (45, ч. I, 103).

Защищая идею централизации государственной власти, Прокопович предпочитает власть абсолютного монарха власти аристократической олигархии. Среди различных форм монархического правления он наиболее подходящей для России считал наследственную монархию. Обосновывая в «Правде воли монаршей» закон о престолонаследии, последовавший после дела царевича Алексея, он показывает, что наследником не обязательно должен быть кровный родственник, но то лицо, которое, по мнению правящего монарха, сможет наилучшим образом продолжить его дело, защищать целостность отечества и служить народной пользе.

Учение Прокоповича о просвещенно-абсолютистском государстве направлено не только против ограничения царской власти князьями и бо-

ярами, но и против существования в российской державе самостоятельной и независимой власти церкви. Во всех своих теоретических работах и всей своей практической деятельности Прокопович отстаивал подчинение церкви светскому государству.

Утверждая главенство светского государства над церковью, мыслитель выступает не только против католических доктрин, обобщающих и обосновывающих практику существования института папства (Фома Аквинский, Роберт Беллармин и др.), но и против взглядов, обычаев, установлений русской старины, согласно которым «священство царства поболе есть». Ведь в России существовало если не верховенство духовенства над светской властью, то по крайней мере параллелизм двух властей — власти царя и власти патриарха. Вопреки этой традиции Прокопович доказывает, что главенство принадлежит только светской власти. Из верховенства светской власти следует подчиненность ей власти церковной. Апология юридического подчинения церкви светскому государству развита мыслителем в сочинении «Розыск исторический», которое во многом созвучно идеям, высказанным в Гоббсовом «Левиафане». В этом произведении Прокопович утверждает, что вся полнота власти в государстве безраздельно принадлежит царю. Патриарх и духовенство также подвластны и подсудны царю, как и все остальные подданные. Эта мысль последовательно проводится Феофаном на протяжении всего произведения. «Государь, власть высочайшая, — пишет он, — есть надсмотритель совершенный, крайний, верховный и вседействительный, то есть имущий силу и повеления, и крайнего суда, и наказания над

всеми себе подданными чинами и властьми, как мирскими, так и духовными» (43, 23). В «Слове о власти и чести царской» Феофан подтверждает свою мысль о подчинении духовенства власти царя, духовенство низводится им до роли особого рода чиновников, пребывающих на службе светского государства.

Идея о подчинении церкви и духовенства светскому государству, с наибольшей полнотой выраженная в написанном Прокоповичем при участии Петра I «Духовном регламенте», приобрела силу закона. Объективно она способствовала высвобождению не только государства, но и всей общественной и умственной жизни России, прежде всего науки, литературы, искусства, из-под опеки духовенства. Не удивительно, что среди всех философских идей, высказанных Прокоповичем, именно это его требование, вытекающее из учения о просвещенном абсолютизме, о подчинении церкви государству, вызвало наиболее сильное сопротивление духовенства. Здесь речь шла уже не об абстрактном теологическом вопросе, а о реальных жизненных интересах, о власти, о сохранении или секуляризации церковной и монастырской собственности. Если критика Феофаном суеверий, невежества, стремление ввести разум и научные доказательства в обоснование веры объективно и подрывали основы, на которых держалась власть церкви, однако не были для нее чрезмерно опасными, так как она выработала умение приспосабливаться к новым условиям жизни, и в частности к достижениям науки, то отрицание Прокоповичем главенства церковной власти, теоретическое и практическое обоснование необходимости ее подчинения светскому государству касалось социального

и имущественного статуса церкви и было для нее весьма ощутимым ударом. Поэтому упразднение верховенства церковной власти духовенство изображало как разрушение церкви и веры вообще, ее догматов и законов. Ведущие деятели православной церкви и ее идеологи, такие, как Стефан Яворский, Феофилакт Лопатинский, Георгий Дашков, выступили против Прокоповича.

Это выступление закономерно вытекало из всего предшествующего хода борьбы, которую Прокопович и другие прогрессивные мыслители того времени вели против церковников-ортодоксов. Она началась отнюдь не после публикации «Духовного регламента», «Правды воли монаршей», указа «О звании монашеском», а гораздо раньше, в первые же годы преподавания Феофана в киевской академии. Об этом красноречиво свидетельствует «Дело о Феофане Прокоповиче», из которого видно, что церковные ортодоксы наряду с обвинением Прокоповича в отрицании церковных обрядов, разрушении православных догматов вменяли ему в вину и то, что он не только елеосвящение, брак, но и священство не считал таинством.

Уже в это время сторонники ортодоксии устраивают для обличения еретизма Прокоповича публичные дискуссии в киевской академии и Братском монастыре. Его оппонентами в этих дискуссиях выступают Гедеон Вишневский, Маркелл Родышевский и др. Они внимательно изучают не только тексты его лекций и сочинения, но даже пометки на книгах, которые, по их мнению, имели целью «учение ариево оправдать», показать, «что Калвин, будто, право учит, а благочестивое учение наше аки бы неправое» (117, 2).

Дальнейшее обвинение Прокоповича в «неправославии» было связано с полемикой против его сочинения «Книжица в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудобоносимом иге пространно предлагается» (1712), содержащего реформационные идеи и подрывающего авторитет церкви и соборов. С критикой идей Феофана, изложенных в этой книге, выступил один из наиболее эрудированных теоретиков православной ортодоксии, Феофилакт Лопатинский. В предисловии к его обширному двухтомному сочинению «Возражение на книгу иго неудобьносимое» сказано: «...вина убо сочинения книжицы сея есть писание противниче, вносящее в мир российский мудрования реформатския, доселе в церкве православной неслышанныя» (97, *1*, 9 л., 9 об.). Книгу Прокоповича он называет «тлетворным еретическим источником», мутные воды которого смущают народ.

Через несколько лет, когда Петр I вызвал Прокоповича в Петербург, староцерковная партия, поняв намерения царя использовать Феофана в качестве «троянского коня» в борьбе с церковной оппозицией, приложила все усилия; чтобы не допустить занятия им ведущих должностей в православной иерархии. В качестве препятствия для посвящения его в псковские епископы Стефан Яворский выставлял еретизм Феофана («учение новое, несогласное святой нашей апостольской православной церкве»). Для того чтобы настроить против Феофана влиятельных иереев, он обратился со специальным посланием к Алексею Сарскому и Подонскому и Варлааму Тверскому и Кашинскому. В этом послании он требует, чтобы Прокопович публично

отрекся от своих взглядов. Яворский подготовил даже текст отречения. Совместно с Яворским Гедеон Вишневский и Феофилакт Лопатинский снова просматривают записи лекций, сочинения и пометки на книгах, сделанные рукой Прокоповича, выискивая в них еретические места. Дают их для просмотра Софронию и Иоаникию Лихудам, которые подтверждают вывод о еретизме Прокоповича. Однако все эти старания оказались напрасными, по воле Петра Феофан не только занял епископскую кафедру, но его противникам Яворскому, Вишневскому и Лопатинскому пришлось приносить ему извинения.

Защищая автономию церкви и «чистоту» православия, Яворский выступает против Феофана с рядом полемических произведений. Так, в ответ на «Духовный регламент» и сочинение Феофана, доказывающее необходимость изъять упоминание имени патриархов из церковных молитв, он пишет «Апологию». Наиболее развернутая критика взглядов Феофана и его единомышленников дана в сочинении Яворского «Камень веры». Направленное на защиту автономии церкви, чистоты православия и древнерусского благочестия, это произведение, противоречащее духу петровских преобразований в области отношения церкви и государства, не было напечатано при жизни его автора. Просмотрев «Камень веры» и ознакомившись с отзывом о нем Феофана, Петр I отрицательно отнесся к возможности его публикации. Оно было издано единомышленниками Яворского уже после смерти Петра и сразу же стало использоваться как идейная опора церковно-боярскими кругами, мечтавшими о реставрации старины, в том числе и власти патриарха.

В 1726 г., уже после смерти Петра I, на основании доноса и материалов, представленных Маркеллом Родышевским, в тайной канцелярии разбиралось дело по обвинению Феофана в еретизме. Маркелл, который, по словам И. Чистовича, «преследовал и мучил Феофана с изумительной настойчивостью, с самоотвержением почти фантастическим» (127, 155), готовил против него новый донос. За спиной Маркелла стоял Георгий Дашков, один из претендентов в патриархи. Его поддерживали Д. М. Голицын и другие представители родовой аристократии. Последние добивались устранения Прокоповича с политической арены. Против Феофана при их поддержке сочиняются пасквили, подметные письма, в том числе и подложное письмо, написанное будто бы римским папой Бенедиктом (см. 111). Об этом же свидетельствует и такой документ, как «Критические замечания на печатные переводы и сочинения архиепископов Гавриила Бужинского и Феофана Прокоповича» (95), который предшествовал преданию церковному суду Бужинского и новому туру слушания дела о еретизме Прокоповича в тайной канцелярии.

Защищая петровские реформы, направленные на подчинение церкви государству, искоренение монашества, секуляризацию монастырских имений, Прокопович пишет ряд произведений, а также развивает эту тему в своих «Словах». Отражая обвинения в еретизме, он выдвигает против своих противников из церковного лагеря более страшное обвинение в подрыве мощи государства, в посягательстве на царскую власть, в организации антиправительственных фракций и заговоров. Последними он буквально запугивает монархов и их министров и благодаря этому дер-

жит их под своим влиянием. Одновременно он ведет борьбу против восстановления патриаршества. В этой борьбе наряду с разными политическими ходами он использует и такое оружие, как сатиру. Среди найденных нами неопубликованных латинских стихотворений Феофана Прокоповича две эпиграммы и сатира посвящены острому осмеянию претендента в патриархи Георгия Дашкова, который надеялся получить это место, раздаривая коней из своего завода. По тонкости, остроумию, глубине и язвительности нападок на представителя духовенства эта сатира заслуживает быть причисленной к лучшим антиклерикальным произведениям начала XVIII в. Напомним, что «добрым пастырем стада кобыл» Дашков называется и в другом произведении того времени — «Молотке на «Камень веры»», эта же тема используется для осмеяния Дашкова и в сатирах Кантемира.

Естественно, что в период господства верховников Прокопович в силу своего положения не мог открыто выступить против «Камня веры». Поэтому он избирает для его критики другие средства. С одной стороны, внутри страны он ведет анонимную критику, выступая от лица проживающего в России протестанта. Так написан и памфлет «Молоток на «Камень веры»» (61), и «Отяготительные обряды римской и греческой церкви» (30). С другой стороны, он переносит полемику против «Камня веры» за границу. Об оперативности его действий свидетельствует то, что уже в майском номере «Лейпцигских ученых актов» за 1729 г. появляется разбор этого сочинения Яворского, изданного в 1728 г. К концу этого же года в Йене выходит книга, посвященная критике «Камня веры», написанная

И. Ф. Буддеем в форме письма к другу, проживающему в Москве (130). Никто не сомневался в том, что «другом, проживающим в Москве», был Феофан.

Более того, Лопатинский прямо заявлял, что автором рецензии и книги является не кто иной, как сам Феофан. Возможно, что он был недалек от истины: факты, материалы, первоначальный текст, вероятно, посылались Буддею Феофаном. Это подтверждает и изучение писем Прокоповича, из которых видно, что после напечатания «Камня веры» он направил в Йену жившего в его доме ученика Алексея Зеньковского. Вскоре после его возвращения и появилась упомянутая книга. Прокопович привлекал для критики книги Яворского и других видных ученых-протестантов, в частности Иоганна Теодора Яблонского, Иоганна Христиана Маке.

Православные богословы-ортодоксы вынуждены были отвечать на критику. При поддержке Д. М. Голицына Ф. Лопатинский пишет «Апокрисис или ответ на писание ответное Франциска Будеа к некому другу, на Москве живущему о лютеранской ереси на книгу блаженныя памяти преосвященнейшего Стефана Яворского митрополита Рязанскаго и Муромскаго, нареченную Камень веры, напечатанное в Иэнне лета 1729» (96).

В развернувшейся дискуссии наряду с основным вопросом об отношении государства к церкви и древнерусскому благочестию (почитанию икон, мощей, призыванию святых, соблюдению постов и т. д.) рассматривались и другие вопросы, вытекающие из основных, в том числе и об отношении к еретикам и иноверцам. Если представители староцерковной партии относились к ним нетер-

пимо, то государство, испытывающее потребность в притоке иностранных специалистов, в купцах и заводчиках, среди которых было немало раскольников, не могло разделять этой нетерпимости. Здесь интересы церкви и государства существенно расходились. Прокопович безусловно отстаивал интересы государства.

Считая наиболее действенным методом против раскола просвещение и убеждение, Прокопович вел переписку с некоторыми его представителями, в том числе и Семеном Денисовым, ответные послания которого сохранились (см. 81, 61—69).

Если раскол представлялся Прокоповичу следствием невежества простого народа, требующего просвещения, и он призывал к терпимости по отношению к его представителям, то церковную оппозицию он считал возможным преследовать всеми доступными тогда средствами. В его глазах ее сторонники были прежде всего государственными преступниками, ибо, защищая самостоятельную власть церкви, они покушались на верховенство государственной власти, а настаивая на возврате монастырских имений, пытались присвоить государственное имущество, необходимое для содержания армии, флота, просвещения. К тому же они были его личными врагами.

Детальное исследование последующей борьбы Феофана с представителями церковной оппозиции, в том числе и решиловского дела, связанного с выявлением автора пасквиля на Феофана и подметного письма от имени папы, дано в работах И. Чистовича (126; 127). Как показывают материалы этого дела (хранящиеся в ЦГАДА и сейчас уже трудно поддающиеся чтению), в основном оно было направлено против сторон-

ников восстановления власти патриарха, защитников монашества, монастырских имений, церковной старины (104; 105). Вместе с тем в связи с этим делом погибло и подверглось тяжелым репрессиям немало ни в чем не повинных людей.

Учение Прокоповича о государстве, исходящее из понятий естественного закона, общественного договора, всенародной пользы, философа на троне, представляло собой просвещенно-абсолютистский вариант теории естественного права. Оно отражало и теоретически обосновывало объективно происходящий в России процесс превращения самодержавия, ограниченного властью бояр и церкви, в абсолютную монархию. Направленное против верховенства власти бояр и церкви, т. е. против наиболее значительных сил феодализма, это учение имело прогрессивное для своего времени значение, выражая также ряд требований, соответствующих интересам всех прогрессивных сил русского общества того времени. Однако с ростом царского абсолютизма, с усилением крепостного гнета, развитием освободительного движения прогрессивные русские мыслители освобождаются от иллюзии о философе на троне, направляющем Россию к всеобщему благоденствию. Уже в 60—80 годах XVIII в. в нашей стране появляются критики теории естественного права, осуждение царского деспотизма, антикрепостнические идеи. Они обнаруживают тенденцию к перерастанию в теорию народной революции, что наиболее полно и ярко выступает в сочинениях А. Н. Радищева.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение философского курса Ф. Прокоповича, его сочинений, речей, документов дает основание для вывода о том, что в них отразился процесс смены формаций: разложение феодального и зарождение буржуазного уклада. Это объясняет тот факт, почему в его взглядах содержатся и элементы новых воззрений, и остатки старых. Переходный характер эпохи обусловил определенный синкретизм философских взглядов мыслителя, который проявился двояко.

Во-первых, в его взглядах наряду с элементами схоластики присутствуют идеи Возрождения, Реформации, Просвещения. Они выражают тенденцию перехода от схоластики к философии Просвещения. Эта тенденция свидетельствует как о кризисе и распаде духовной культуры феодализма, так и о зарождении системы идей и теорий, посредством которых носители нового общественно-экономического уклада утверждали свое право на существование и боролись за свое господство. Поскольку элементы Просвещения содержались в философских взглядах Прокоповича, написанные им произведения активно содействовали консолидации новых общественных сил, осознанию ими своих интересов и выработке общей идейной платформы.

Во-вторых, взгляды Прокоповича отражают тот уровень развития отечественной философии, когда в ней происходили процессы сужения предмета философии, сосредоточения ее на решении собственно философских проблем. В это время из философии вычленяются конкретные науки о природе и обществе. Как свидетельствует философский курс, прочитанный Прокоповичем, этот процесс еще не был завершен, что особенно наглядно представлено в его натурфилософии, где он излагает сведения из области астрономии, физики, химии, биологии, медицины. Одновременно происходит все большее отделение философии от теологии. С одной стороны, идет рафинирование идеалистических систем, идея бога очищается от личностной формы и превращается в философский сверхчувственный абсолют. Связь этих систем с теологией становится более отдаленной, более тонкой и завуалированной. С другой стороны, идеалистические системы все больше наполняются материалистическим содержанием, прежде всего посредством возрастания в них элементов пантеизма и деизма.

Произведения Прокоповича отражают происходивший в отечественной философии процесс изменения значимости и субординации ее компонентов. Развитие производительных сил приводит к выдвижению на первый план наук о природе. Природа становится важнейшим объектом философии. Ее изучение перестает быть введением в богопознание. Это приводит к существенной перестройке теории познания, к изменению стиля мышления, способов доказательства, критериев истинности. В произведениях Прокоповича уже достаточно отчетливо выступает тенденция к признанию незыблемости законов при-

роды, которая служит основанием для критики чудес и суеверий. Он воспевает силу и мощь человеческого разума, выступает против авторитаризма и догматизма, настаивает на пользе и практической приложимости знания.

Однако в период крупных общественно-исторических сдвигов и их подготовки не вопросы изучения природы, не проблемы гносеологии являются определяющими и центральными в системе философского знания. Их решение служит базисом для постановки наиболее важного в такие периоды вопроса, а именно вопроса о политической власти. Ответ на этот вопрос содержался в философских учениях о человеке, обществе и государстве. Вполне закономерно поэтому, что центральным в произведениях Прокоповича является учение о просвещенно-абсолютистском государстве, отражающее интересы зарождающейся буржуазии и служилого дворянства.

Произведения Прокоповича, а также Татищева, Кантемира, Бужинского и др. относятся к началу философии отечественного Просвещения. Они являются той почвой, на которой выросли Г. Сковорода, А. Поповский, М. Ломоносов и другие мыслители-просветители XVIII в. Изучение наследия этих мыслителей помогает нам и сегодня овладеть духовными богатствами предшествующих эпох, осознать тот путь, который привел к современной философии диалектического материализма — ядру мировоззрения высокоразвитого социалистического общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 1.
2. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 5.
3. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 7.
4. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 20.
5. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 21.
6. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 22.
7. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 17.
8. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, т. 20.

* * *

9. *Прокопович Феофан.* Богословское учение о состоянии неповрежденного человека или о том, каков был Адам в раю. М., 1785.
10. *Прокопович Феофан.* Духовный Регламент. К., 1823.
11. *Прокопович Феофан.* Записка о кончине Петра II и происках Долгоруких. ЦГАДА, ф. 3. Госархив, ед. хр. 6, 1730.
12. *Прокопович Феофан.* Зде же и другие священных историй знатные следы в еллинских баснях обретающияся прилагаются. — Аполлодора Грамматика Афинейского библиотеки, или О богах. М., 1725.
13. *Прокопович Феофан.* Изображение келейного жития монахов Александроневского монастыря. — Сборник курсивного письма первой половины XVIII в. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр 435/356 С.
14. *Прокопович Феофан.* История императора Петра Великого от рождения его до Полтавской баталии. М., 1788.

15. *Прокопович Феофан.* История о избрании и восшествии на престол... императрицы Анны Иоанновны. М., 1867.
16. *Прокопович Феофан.* Книжица в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудобоносимом иге пространно предлагается. М., 1784.
17. *Прокопович Феофан.* Копия с доклада епископа Псковского Феофана о семинарии времен Петра Великого. ЦГАДА, Госархив, ф. XVIII, ед. хр. 44.
18. Копия с пунктов, сочиненных архиепископом Феофаном Прокоповичем, писанных собственною его рукою, хранящихся подлинником в библиотеке его сиятельства графа Петра Борисовича господина Шереметьева. — «Сборник конца XVIII в». Отдел рукописей ЦНБ АН УССР, шифр 455/593 С.
19. *Прокопович Феофан.* К требователю сатиры Г. С. А. К. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр I, 174 (ДА/П.664).
20. Мнение архиепископа Новгородского Феофана об исправлении Библии. — Описание документов и дел, хранящихся в архиве Священного Правительствующего Синода, т. II, ч. 2 (1722), № VIII. СПб., 1878.
21. *Прокопович Феофан.* Мнение преосвященнаго Феофана, архиепископа Новгородскаго, каковым образом и порядком надлежит багрянороднаго отрока наставлять в христианском законе. — [Бильфингер Б. Г.] Расположение учений его императорского величества Петра второго.
22. Мнение преосвященнаго Феофана, архиепископа Псковского, о брачных разводах. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр 463/597.
23. *Прокопович Феофан.* О браках правоверных лиц с иноверными разсуждение, в святейшем правительствующем синоде сочиненное, на рапорт от артиллерии капитана Василия Татищева да бергмейстера Биера по рудному делу в Сибирскую губернию. СПб., 1721.
24. *Прокопович Феофан.* Объявление, когда и коей ради вины начался чин монашеский и каковой был образ жизни монахов древних и како нынешних исправить хотя по некоему подобию надлежит. — Полное собрание законов Российской империи, т. VII, № 4450. 1830.

25. *Прокопович Феофан.* Объявление о предерзителях, неразсудно на мучения дерзающих. — Полное собрание законов Российской империи, т. VI, № 4053. 1830.
26. *Прокопович Феофан.* О возношении имени патриаршего в церковных молитвах. Чего ради оное ныне в церквах Российских оставлено. СПб., 1721.
27. О завещании Новгородского архиепископа Феофана, о его библиотеке, о семинаристах, воспитываемых на его счет, и пр. ЦГАДА, ф. XVIII, ед. хр. 83.
28. *Прокопович Феофан.* О монахах. ЦГАДА, ф. XVIII, ед. хр. 81.
29. *Прокопович Феофан.* Ответ Феофана Прокоповича на обвинение его архимандритом Маркеллом Родышевским. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр 455/593 С.
30. *Прокопович Феофан.* Отяготительные обряды римской и греческой церкви. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр 367/221 П.
31. *Прокопович Феофан.* Первое учение отроком. СПб., 1723.
32. *Прокопович Феофан.* Песня светская. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр I, 174 (ДА/П. 664).
33. Письмо архиепископа Феофана Прокоповича к рязанскому епископу с выговором от императрицы Анны Иоанновны за сочиненную им проповедь из притчи о неплодной смоковнице. ЦГАДА, ф. XVIII, ед. хр. 82.
34. *Прокопович Феофан.* Показание прореченного прежде в словесах божиих и давно уже явившегося в мир великого Антихриста. — Сборник сочинений Феофана Прокоповича. Отдел рукописей Госбиблиотеки СССР им. В. И. Ленина, ф. 178 (музейный). Шифр 3051.
35. *Прокопович Феофан.* Правда воли монаршей в определении наследника державы своей. М., 1726.
36. *Прокопович Феофан.* Предисловие к доброхотному читателю. — «Книга устав морской». СПб., 1720.
37. *Прокопович Феофан.* Разглаголствие тектона си есть древодела с купцем. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр ДА/П. 300.
38. *Прокопович Феофан.* Рассуждение о безбожии. М., 1774.

39. *Прокопович Феофан.* Рассуждение о нетлении людей святых и угодников божиих, в киевских пещерах нетленно почивающих. М., 1786.
40. Рассуждение Новгородского архиепископа Феофана на изданную бывшим в России иезуитом Риберою книгу. ЦГАДА, ф. 153, ед. хр. 82 (оп. 1734 г.).
41. Рассуждение о книге «Камень веры», приписываемое Феофану Прокоповичу (Молоток на «Камень веры»). Отдел рукописей ЦНБ АН-УССР. Шифр 341/714 С.
42. *Прокопович Феофан.* Регулы семинарии преосвященного Феофана, архиепископа великоновгородского и великолуцкого. — *Чистович И.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.
43. *Прокопович Феофан.* Розыск исторический... коих ради вин и в яковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами... СПб., 1721.
44. *Прокопович Феофан.* Священных историй знатные следы в еллинских баснях обретающиеся. — Аполлодора Грамматика Афинейского библиотеки, или О богах. М., 1725.
45. *Прокопович Феофан.* Слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. СПб. Ч. I, 1760; ч. II, 1761; ч. III, 1765.
46. *Прокопович Феофан.* Слово о любви к богу. — «Христианское чтение», ч. XXIII. Изд. 2-е, 1838.
47. *Прокопович Феофан.* Слово в неделю... о Лазаре и богаче. — «Христианское чтение», ч. XXIII. Изд. 2-е, 1838.
48. *Прокопович Феофан.* Сокращенное христианское учение... СПб., 1765.
49. *Прокопович Феофан.* Сочинения. М.—Л., 1961.
50. *Прокопович Феофан.* Увещание о наставлении и исправлении многих невежд. — Полное собрание законов Российской империи, т. VI, № 3891, 1830.
51. *Прокопович Феофан.* Христовы о блаженствах проповеди толкования. СПб., 1722.
52. *Procopowicz Theophanes.* Ad Theophilum Sigefridum Baijerum pro exstincto filio dolentem. — «Собрание трудов преосвященного Феофана Прокоповича». Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр ДА/П. 298.
53. *Procopowicz Theophanes.* Cantus Polonicus. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр 526/П. 1748.

54. *Procopowicz Theophanes.* Christianae orthodoxae theologiae, v. 1. Lipsiae. 1782.
55. *Procopowicz Theophanes.* De arte rhetorica... Anno 1706. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр ДА/П. 418.
56. *Procopowicz Theophanes.* De pontificia in Galilaeum sententia. — «Собрание трудов преосвященного Феофана Прокоповича». Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр ДА/П. 298.
57. *Procopowicz Theophanes.* Descriptio iesuitarum. 1767 (без указания места издания).
58. Epistolae illustrissimi ac reverendissimi Theophanes Procopowicz variis temporibus et ad varios amicos datae, nunc primum in unum corpus collectae et suo ordine digestae. Typis Universitatis Caesareae Mosquensis. Anno 1776.
59. *Procopowicz Theophanes.* Etiam responsoria disticha reprehensiva quod scilicet pernitiosum Amorem sibi invitat quidam. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр 526/П. 1748.
60. *Procopowicz Theophanes.* Jocus in Venerem, quaerentem filium suum, scilicet Cupidinem. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр 526/П. 1748.
61. *Procopowicz Theophanes.* Курс философии без заглавия, включающий логику, натурфилософию, этику. 1707—1709 гг. На лат. яз. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр ДА/П. 43(Р.65).
62. *Procopowicz Theophanes.* Mathematica. 1. Aritmetica. 2. Geometria. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр ДА/П. 43.
63. *Procopowicz Theophanes.* Речь о заслугах и пользе физики. — «Рукописный сборник XVIII ст.». Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр 195/620С.
64. *Procopowicz Theophanes.* [Satyra in Dascovum]. — «Сборник сочинений преосвященного Феофана Прокоповича». Отдел рукописей БАН СССР. Шифр Тек. пост. № 142.
65. *Procopowicz Theophanes.* Epigramma eiusdem in eundem. — «Сборник сочинений преосвященного Феофана Прокоповича». Отдел рукописей БАН СССР. Шифр Тек. пост. № 142.
66. *Procopowicz Theophanes.* T. A. N. in D. A. R. (Теофан Архиепископ Новгородский на Дашкова перво-

священника Ростовского). — «Сборник сочинений преосвященного Феофана Прокоповича». Отдел рукописей БАН СССР. Шифр Тек. пост. № 142.

* * *

67. *Алексеев М. П.* «Пророче рогатый» Феофана Прокоповича. — Из истории русских литературных отношений XVIII—XX веков. М. — Л., 1959.
68. *Асмус В. Ф.* История античной философии. М., 1965.
69. *Бабкин Д. С.* Биографии М. В. Ломоносова, составленные его современниками. — М. В. Ломоносов. Сборник статей и материалов, т. II. М.—Л., 1946.
70. *Бетяев Я. Д.* Общественно-политическая и философская мысль России в первой половине XVIII века. Саранск, 1958.
71. *Білодід І. К.* Киево-Могилянська академія і розвиток східнословъянских літературних мов у XVII—XVIII ст. — VII Міжнародний зъїзд славістів. К., 1973.
72. *Бруно Дж.* Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914.
73. *Верховский И. В.* Учреждение духовной коллегии и духовный регламент. К вопросу об отношении церкви и государства в России, т. II. Ростов-на-Дону, 1916.
74. *Вінтер Е.* Візантія і Рим в боротьбі за Україну. Прага, 1944.
75. *Винтер Э.* Феофан Прокопович и начало русского Просвещения. — Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. М.—Л., 1966.
76. *Леонардо да Винчи.* Избранное. М., 1952.
77. *Вольтер.* Боги и люди, т. I. М., 1961.
78. *Гоббс Т.* Избранные произведения в двух томах, т. I. М., 1964.
79. *Гурвич Г. Д.* «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев, 1915.
80. *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950.
81. Дело о Феофане Прокоповиче. Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете, кн. I. М., 1862.
82. *Денисов Семен.* Поучения на праздники и послания Семена Денисова к новгородскому митрополиту

Иову и Феофану Прокоповичу. Отдел рукописей Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Шифр 212/55.
83. *Дорфман Я. Г.* Всемирная история физики с древнейших времен до конца XVIII века. М., 1974.
84. *Ерошкин Н. П.* История государственных учреждений дореволюционной России. М., 1968.
85. *Єрьомін І. П.* До історії суспільної думки на Україні другої половини XVII ст. — Матеріали до вивчення історії українскої літератури, т. І. К., 1959.
86. Життепис Теофана Прокоповича. — «Філософська думка», № 3, 1970.
87. *Зубов В. П.* Историография естественных наук в России. М., 1956.
88. *Зубов В. П.* Физические идеи Средневековья. — Очерки развития основных физических идей. М., 1959.
89. История политических учений. Под ред. С. Ф. Кечекьяна и Г. И. Федькина. М., 1960.
90. История русской литературы в трех томах, т. I. М.—Л., 1958.
91. *Казакова Н. А.* и *Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.—Л., 1955.
92. *Каганов И. Я.* Яков Маркович и его «Дневник». — «Проблемы русского просвещения в литературе XVIII в.». М.—Л., 1961.
93. *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960.
94. *Копелевич Ю. Х.* Возникновение научных академий (средина XVII — средина XVIII в.). Л., 1974.
95. Критические замечания на печатные переводы и сочинения архиепископов Гавриила Бужинского и Феофана Прокоповича. ЦГАДА, разряд XVIII. Госархив, ед. хр. 66.
96. *Лопатинский Феофилакт.* Апокрисис или ответ о лютеранской ереси... Отдел рукописей БАН СССР. Шифр Собр. Яковлева, № 22.
97. *Лопатинский Феофилакт.* Возражение на книгу иго неудобьносимое, тт. 1—2. Отдел рукописей БАН СССР. Шифр 31.4.28.
98. *Лопатинский Феофилакт.* Неправда раскольническая, которую на себе обрядили выгодские пустословы. ЦГАДА, ф. 181, ед. хр. 138, 1723.

99. *Моисеева Г. Н.* Ломоносов и древнерусская литература. М., 1971.
100. *Морозов П.* Феофан Прокопович как писатель. СПб., 1880.
101. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века. М., 1974.
102. *Невская Н. И.* Первый диспут в защиту учения Коперника в Петербургской академии наук. — «Николай Коперник». М., 1973.
103. *Ньютон И.* Всеобщая арифметика. М., 1948.
104. Об архимандрите Маркелле Родышевском, обвинявшем Феофана Прокоповича в неправославии, переводе книги П. Рибейры против Буддея, о противниках Прокоповича Михаиле Аврамове, Феофилакте Лопатинском, Евфимии Колетти, Платоне Малиновском, а также лицах, присовокупленных к этим делам — Алексее Барсове, тайном советнике Алексее Макарове и др. ЦГАДА, ф. VII, ед. хр. 221.
105. О монахе Саровской пустыни Георгие Заварыкине, сужденном за сношение с нечистью силою и о прикосновенных к делу: строителе Берлюковской пустыни Иосии, имевшем тетради Маркелла Родышевского против Феофана Прокоповича, о тайном советнике Алексее Макарове, о княгине Марье Одоевской, князе Иване Одоевском и других людях. ЦГАДА, ф. VII, ед. хр. 370.
106. *Пекарский П.* Наука и литература в России при Петре Великом, тт. 1—2. СПб., 1862.
107. *Плеханов Г. В.* Сочинения, т. XXI. М.—Л., 1925.
108. *Петров Л. А.* Общественно-политические взгляды Прокоповича, Татищева и Кантемира. Труды Иркутского ун-та им. А. А. Жданова. Серия филос., т. XX, вып. 3. Иркутск, 1959.
109. *Петров Л. А.* Социологические взгляды Прокоповича, Татищева и Кантемира. Труды Иркутского ун-та им. А. А. Жданова. Серия филос., т. XX, вып. 2. Иркутск, 1958.
110. *Петров Л. А.* Философские взгляды Прокоповича, Татищева и Кантемира. Труды Иркутского ун-та им. А. А. Жданова. Серия филос., т. XX, вып. 1. Иркутск, 1957.
111. Подложное письмо от имени Бенедикта к Феофану Прокоповичу. ЦГАДА, разряд XVIII, ед. хр. 80.

112. *Подокшин С. А.* Реформационная и общественная мысль Белоруссии и Литвы. Минск, 1970.
113. Приложения к «Ведомостям». 1734, ч. 16.
114. Приложения к «Ведомостям». 1740, ч. 12.
115. Протоколы заседаний конференций Императорской Академии наук с 1725 по 1803 г., т. I. СПб., 1897.
116. *Роберт, кардинал Беллармин.* Наука благополучно умирать... М., 1783.
117. *Родышевский Маркелл.* О житии еретика Феофана Прокоповича. — «Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете», кн. I. М., 1862.
118. *Розенбергер Ф.* История физики, ч. 2, изд. 2-е. М.—Л., 1937.
119. *Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович. Сочинения, т. V. М., 1880.
120. *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. Казань, 1906.
121. *Спиноза Б.* Этика. СПб., 1886.
122. *Спиноза Б.* Переписка. М., 1932.
123. *Тихомиров Ф.* Трактаты Феофана Прокоповича о боге едином по существу и троичном в лицах. СПб., 1884.
124. *Толанд Д.* Письма к Серене. — Английские материалисты XVIII в., т. 1. М., 1967.
125. *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.
126. *Чистович И. А.* Решиловское дело. Феофан Прокопович и Феофилакт Лопатинский. Материалы для истории первой половины XVIII в. СПб., 1861.
127. *Чистович И. А.* Новые материалы для Решиловскаго дела и для истории первой половины XVIII столетия. М., 1862.
128. *Шестаков В.* Проблема гармонической личности в эстетике Возрождения. — «Гармонический человек». М., 1965.

* * *

129. [*Beier Th. G. S.*] Vita Theophanis Procopowitsch. — „Nordische Nebenstunden", herausgegeben von. J. B. Scherer, Th. I. Frankfurt und Leipzig, 1776.
130. *Buddeus J. F.* Epistola apologetica pro ecclesia lutherana contra calumnias et obtrectationes Stephani Javorscii Resanensis et Muromiensis metro-

politae, ad amicum Mosquae degentem scripta a Jo. Fr. Buddeo. Ienae, 1729.
131. *Cracraft James.* Teofan Prokopovich. — „The Eighteenth Century in Russia". Oxford, 1973.
132. *Eisler Rudolf.* Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Bd. 2. Berlin, 1928.
133. *Gisel Innocentius.* Opus totius philosophiae..., anno 1645—1647. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр МАК/П 128.
134. *Graßhoff Helmut.* A. D. Kantemir und Westeuropa, Berlin, 1966.
135. *Härtel Haus-Ioachim.* Buzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic. Würzburg, 1970.
136. *Havens Peter von.* Bekanntschaft mit dem Bischoff von Novogrod. — „Reise im Russland". Coppenhagen, 1744.
137. *Lużny Ryszard.* Feofan Prokopowicz a literatura polska. Z dziejów zwiazków literackich polsko-ruskich na przelomie XVII i XVIII wieku — „Slavia orientalis", N XIV, 1965.
138. *Kalinowski Stephanus.* Cursus philosophicus... explicatus anno 1729—1730. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр 123 П/83.
139. *Koniski Georgius.* Philosophia iuxta ... mentem Aristotelis ... anno 1749. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр ДА/П51.
140. *Kononowicz-Horbacki Josephus.* Subsidium logicae anno 1639—1640. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр 126/П 1276.
141. *Kononowicz-Horbacki.* Orator Mohileanus. Anno 1635/1636. Отдел рукописей ЦНБ АН УССР. Шифр «Нові надходження 1969 року», № 80.
142. *Krupnickyj B.* Theophan Prokopovič und Schweden. — „Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni". H. 3—4, 1934.
143. *Micraelius Iohannes.* Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum. Stetini, 1662. Шифр МАК/П 128.
144. [*Rudnev D. S.*] Vita Theophanis Procopowicz. — „Tractatus de processione Spiritus Sancti". Gotha, 1772.
145. *Stupperich Robert.* Feofan Prokopovič in Rom. — „Zeitschrift für osteuropäische Geschichte", Bd. 5, 1931.

146. *Stupperich Robert.* Feofan Prokopovič und seine akademische Wirksamkeit in Kiew. — „Zeitschrift für slawische Philologie", v. XVII. Leipzig, 1934.
147. *Terzner Ioachim.* Theophan Prokopovič und die russische Frühaufklärung.— «Zeitschrift für Slawistik», Bd. III, H. 2—4, 1958.
148. *Venturi Franco.* Feofan Prokopovič. — «Annali della Facoltà di lettere e philosofia della università Cagliari», N 21, 1953.
149. *Winter Eduard.* Frühaufklärung. Berlin, 1966.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

СОДЕРЖАНИЕ

ИБ№187

Ничик
Валерия Михайловна

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ

Заведующая редакцией З. М. Павлова
Редактор Л. В. Литвинова
Младший редактор А. В. Генералова
Оформление серии художника В. А. Носкова
Гравюра художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор Е. Ф. Леонова
Корректор З. Н. Смирнова

Сдано в набор 13 декабря 1976 г. Подписано в печать 22 июня 1977 г. Формат 70×90¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Усл. печатных листов 7,02. Уч.-изд. л. 7,44. Тираж 60 000 экз. А 07368. Заказ 3438. Цена 25 коп.

Издательство «Мысль». Москва, 117071, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда». Карла Маркса, 18.